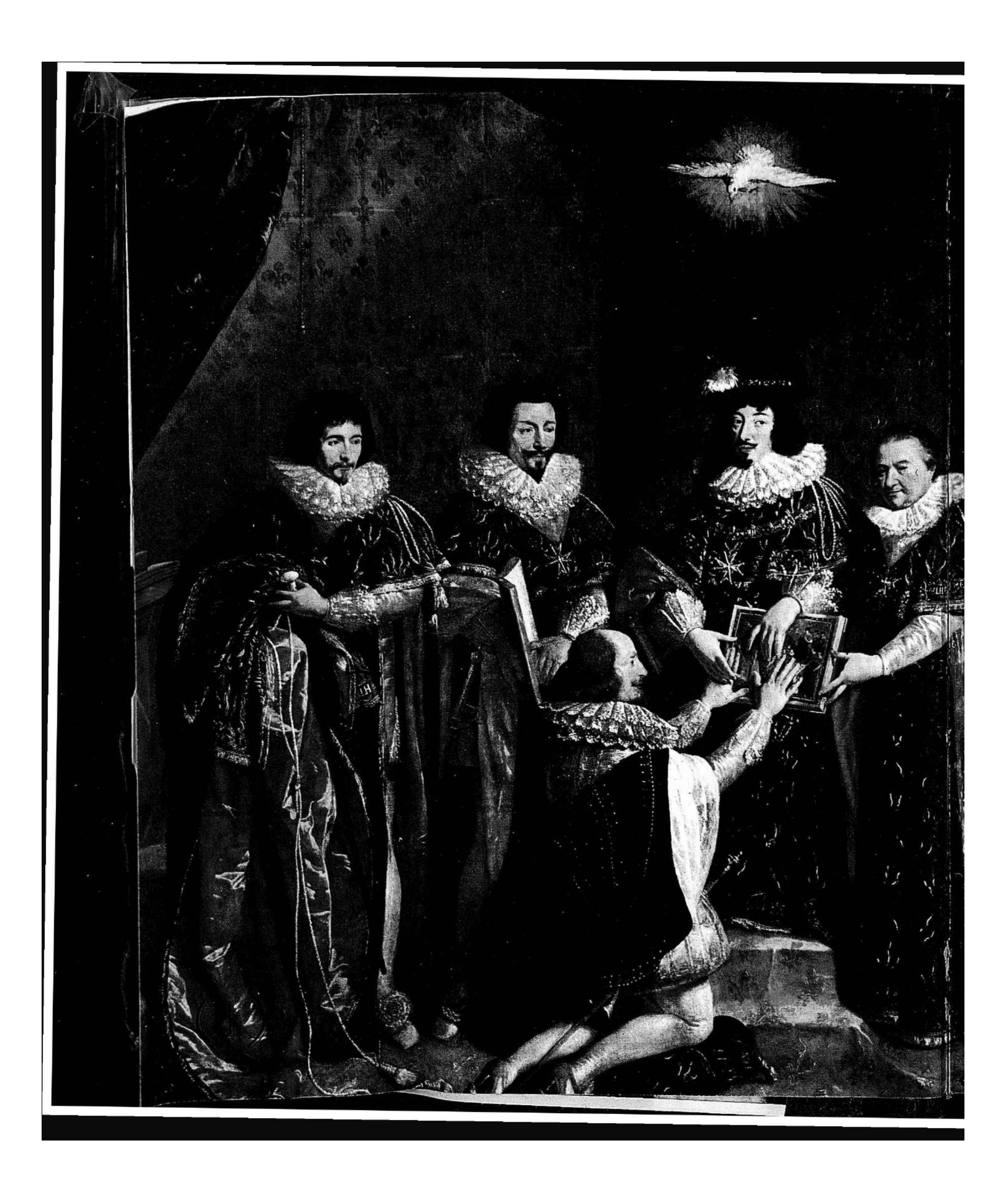


LA IGLESIA DA TESTIMONIO DE CRISTO POR EL AMOR A LA POBREZA Y LA ACCION DE LA PALABRA

·GRANDEZA DE LA FIDELIDAD·

DANIEL ROPS

HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO





UNA MONARQUIA QUE SE IMPUSO BAJO LA ADVOCACION DEL ESPIRITU SANTO

En su fastuoso ceremonial, la monarquía quiere hacer resaltar más que nunca, su investidura de derecho divino. Buena prueba de ello es la creación de la más ilustre de las órdenes de caballería, la del Santo Espíritu, fundada por Enrique III para agrupar en torno al rey (de la que es el gran soberano) a los grandes católicos del reino. Aquí, en Fontainebleau (1633) Luis XIII recibe en la Orden a Enrique de Orleáns, duque de Longueville y le hace entrega de las insignias.

Lienzo de Philippe de Champaigne. Toulouse.

DANIEL ROPS

DE LA ACADEMIA FRANCESA

HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO

VIII

EL GRAN SIGLO DE LAS ALMAS

Esta edición está reservada a
LOS AMIGOS DE LA HISTORIA

HISTORIA DE LA IGLESIA Vol. VIII
Nihil Obstat: Vicente Serrano Madrid, 29-9-70
Imprímase: Ricardo, Obispo Aux. y Vicario General
Arzobispado de Madrid-Alcalá

Edición especial para
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
Conrado del Campo, 9-11 Madrid-27



ESPECTACULAR Y APARATOSA PERO TAMBIEN EXCEPCIONAL FLORESCENCIA CRISTIANA

Solemnes y ceremoniosos, obispo y diáconos caminan conscientes de la majestad divina que representan. Pero la Iglesia del Gran Siglo no solamente fue aquella espectacular dignidad, plenamente a tono con la época. Su admirable espiritualidad, su profundo sentido de la fe, su talento organizador, la pone al total servicio de los pobres. Un Juan Bautista de la Salle y, sobre todos, un Vicente de Paúl nos han legado su perdurable ejemplo.

«La procesión». Lienzo atribuido a Antoine de Le Nain. Louvre.

Capilla del palacio de Versalles. Proyecto de Jules Hardouin-Mansart y realización de Robert de Cotte (1710). Aquí fueron interpretadas por primera vez muchas obras maestras de la música sacra cuyas bellezas hoy seguimos gustando. Sus autores: J. B. Lulli, A. Campra, M. R. Delalande, M. A. Charpentier, H. Du Mont, F. Couperin el Grande



I. UN ARQUITECTO DE LA IGLESIA MODERNA: SAN VICENTE DE PAÚL

Cura de una parroquia decaída

Aquel año —el 1617 del Nacimiento de Cristo— el santo tiempo de la Cuaresma comenzó, como de costumbre, en medio de una indiferencia y un menosprecio completos. *Châtillon,* mediana población en pleno centro de la región de Dombes, no era ni más ni menos cristiana que otros cientos de ciudades y pueblos de Francia, lo que quiere decir que lo era bastante poco. El pueblo bajo, los campesinos, pescadores y tratantes de ganado, no sentían otra preocupación que la de ganarse la vida duramente, sobre aquella tierra fría, encharcada por innumerables pantanos, cubierta de niebla durante diez de los doce meses del año. Las gentes de mejor posición se habían hecho hugonotes, sin que ello quisiera decir que viviesen a la manera ginebrina [1]. La iglesia, abandonada, servía para las reuniones públicas; el campanario, vulgarmente llamado «el reino», era testigo de verdaderas orgías; la casa parroquial se deshacía en ruinas. Hacía ya cuarenta años que el culto quedaba confiado al azar de las visitas que los párrocos titulares hicieran al pueblo, a fin de embolsarse las quinientas libras de su beneficio. Había en el lugar hasta seis sacerdotes, entre vicarios y capellanes, pero de costumbres más que laxas y de celo completamente tibio: su única ocupación se reducía a celebrar algunas misas de difuntos por fallecidos bien olvidados. Ya ni las campanas sonaban para anunciar la misa o las vísperas.

Pero aquel año sonaron.

Acababa de llegar un nuevo cura. De París —según se decía— y por el camino de Pont-de-Veyle.

La opinión pública aseguraba que había sido algo así como limosnero o preceptor en la noble y poderosa familia de los Gondi, conocida hasta en las orillas del Chalaronne, y que para venir a instalarse en Châtillon, había renunciado a opulentos beneficios. Algunos se preguntaban, con bastante sospecha, el porqué de aquel paso. Pero el hombrecito lo había querido así: era un individuo de mediana estatura, joven aún y robusto; tendría menos de cuarenta años. En su rostro cuadrado, un poco alargado por la perilla que Enrique IV había puesto de moda, una nariz poderosa, unos ojos pequeños y vivos escondidos bajo los pronunciados arcos de las cejas, su boca grande y siempre plegada en una sonrisa maliciosa, componían una fisonomía sugestiva, que suscitaba confianza. Hablaba subrayando cada frase con una mímica de gestos rápidos, y con una voz cálida cuyo acento no era el del campesino. Había sabido ganarse de primera impresión y con tal arte la simpatía de todos, que Jean Beynier, rico discípulo de Calvino, le ofreció alojamiento en su propia casa hasta que la parroquia quedara habitable, cosa que el nuevo párroco había aceptado en seguida, sin demasiados miramientos.

Comprobóse inmediatamente que aquel nuevo cura era del todo distinto a los demás. Se levantaba antes de amanecer, hacía oración durante media hora bien cumplida, ponía en orden su habitación y en seguida bajaba a la iglesia para decir su misa, cosas todas que no eran demasiado corrientes. Viósele trabajar con sus propias manos en la faena de limpiar, reparar y pintar la casa de Dios, a la que calurosamente convocó a sus fieles. Los primeros que entraron en el templo comprobaron sorprendidos que los oficios se celebraban como jamás se había visto en la ciudad, que los sermones ya no eran enojosos de oír y que los viejos cánticos entraban cálidos en el alma desde que todos los concurrentes cantaban en común: y corrieron alborozados a comunicarlo a los demás. En pocas semanas, los católicos de Châtillon aprendieron de nuevo el camino de la iglesia, y los sacerdotes «habituados» que merodeaban por la ciudad fueron invitados por el nuevo cura para que vivieran juntos en la casa parroquial, en fraternal comunidad, cosa que casi todos aceptaron contentos.

Era aquel un hombre realmente sorprendente. Los campesinos más modestos comenzaron a amarle; los segadores de mijo, a quienes echaba una mano en el trabajo, y los pescado-

1. Es decir, sin ajustarse a los rigores calvinistas promulgados en Ginebra. *(Nota del Traductor.)*

res de las lagunas;[1] por su parte, los ricos le respetaban; y hasta los herejes y malhechores recibieron su influencia. Por ejemplo, el honrado Jean Beynier, su huésped hugonote, que acabó por abjurar la herejía; o el incómodo *sire* de Rougemont, el «camorrista», siempre metido en peleas y alborotos, a quien el párroco detuvo cierto día en el camino y comenzó a hablarle con tal ternura de Dios y de su propia alma, que el malvado saltó de su caballo y allí mismo —tris, tras— hizo pedazos su temible espada. Más aún: ¿no había llevado el nuevo cura hasta la iglesia a aquella arpía de *mademoiselle* de La Chassagne, avara, egoísta y arrogante, persuadiéndola a que se mostrara llena de mansedumbre para con los humildes? ¡Esa sí que era una verdadera conversión!

Después vino el gran golpe de mano. Un domingo, en el instante en que el señor cura se disponía a subir al púlpito, todos observaron que iba hablando por lo bajo. Su rostro aparecía conmovido. Comenzó el sermón: pero no se trataba de un sermón como los otros. El párroco empezó a contar lo que acababa de saber: que en las afueras de la ciudad, en medio de las tierras pantanosas, toda una familia sufría gravísimo dolor: hallábanse todos enfermos, de tal manera que ninguno de ellos podía ayudar a los demás. ¡Y eran pobres hasta dar verdadera compasión! Ni un pedazo de pan en la casa de aquellos desdichados, ni un poco de tocino, ni de aceite. ¿Iba a dejárseles morir así? ¿Es que no era responsable la parroquia entera de la suerte de sus hijos? Las lágrimas asomaban a muchos ojos. Y cuando el mismo señor cura, después de vísperas, se dispuso a ir a visitar a los desgraciados, ¿qué es lo que se encontró en el camino? Más de una cincuentena de feligreses que regresaban de aquella casa misérrima con los cestos de pan vacíos al brazo...

Toda la población parecía sentirse mejor, unida en aquel gesto de caridad. Y aquella misma tarde, después de reunir a todas las buenas gentes que con tanta generosidad habían respondido a su llamamiento, el excelente párroco les propuso organizar de modo estable y permanente aquella obra de ayuda a los pobres. Con aquel acto acababa de constituirse la Hermandad de las *Damas de la Caridad*, evidentemente inspirada por la Providencia. Como buen hombre práctico, el señor cura redactó en seguida un reglamento bien preciso: el mismo que hoy puede verse aún en la iglesia de Châtillon. ¡Qué celo el de aquel párroco! Pero no permanecería mucho tiempo en la ciudad: sólo cinco meses; los suficientes para que su huella quedara marcada para siempre. De aquel marasmo hundido en la indiferencia, en los más sucios vicios y en la herejía, aquel hombre había hecho una comunidad fraternal, una parroquia. Personalmente, había aprendido bastantes cosas de sus feligreses de la tierra de Dombes y, sobre todo, que la corrupción de la sociedad cristiana, tema de tantos sermones, podía combatirse con medios muy sencillos, al alcance de la mano y eficacísimos, supuesto que quede en el corazón esa caridad de Cristo tan comunicativa. Aquel joven cura se llamaba Vicente de Paúl; sus feligreses le dieron inmediatamente el nombre de *Monsieur Vincent*.

"La tela de araña"

Había nacido lejos de Châtillon, en un rincón de Francia más pobre aún que la región de Dombes, en los confines de las Landas y de la rica Chalosse, pero en la parte peor, entre las dunas y los desiertos pantanosos.[1] Pouy, su lu-

1. Las lagunas de Dombes se desecaban periódicamente y luego volvían a llenarse de agua. Los años secos se dedicaban a tierras de labor; los demás, producían pesca abundante.

1. La fecha de su nacimiento está en discusión; según su deposición en el proceso de beatificación de San Francisco de Sales, habría nacido «alrededor» de 1580. Su biógrafo Abelly da la fecha de 1576, seguramente con la piadosa intención de probar que su ordenación sacerdotal no fue tan juvenil como se ha pensado. Fundándose en trece textos indiscutibles, Coste se atiene a la de 1581. J. Defos del Rau no admite esta fecha, pero cree posible 1579. Su nombre de familia, *de Paúl*, no tiene evidentemente

gar natal, a una legua de Dax —d'Acqs como se decía entonces— contaba en aquellas fechas con unas cincuenta casas construidas con barro y paja y con techumbres de chamiza, en las que cohabitaban el ganado y los seres humanos. Cuatro mozos y dos muchachas suponían un buen número de bocas a las que satisfacer, por más que el padre no pudiera darles más que los panes de mijo y galletas de trigo negro, amén de la carne, que no llegaba más de diez veces al año. Ruda escuela aquella, cuyas lecciones conservaría Vicente en su memoria. Cuando, convertido en habitual de la Corte, vea a la servidumbre de los ricos afanándose alrededor de sus amos, tendrá siempre un comentario que, en sus labios, parece un tierno homenaje: «Mi madre nunca tuvo sirvientes; era ella la sirviente de otros; fue esposa de un campesino y yo su hijo.»

Un pobre campesino: eso era y eso seguiría siendo en espíritu durante su vida, con una insistencia en la que cabría sospechar una especie de refinada ostentación. ¿Acaso para salvaguardar su propia humildad? ¿O para recordar que, gracias a su origen, tenía todos los derechos de erigirse en defensor de las humanas miserias? Seguramente mediaron ambas razones a la vez. En los días de su mocedad en la cabaña llena de humo y en los campos mostrencos a los que debía apacentar desde los seis años una piara de cerdos, desde entonces había aprendido por propia experiencia que el hombre carnal y el espiritual son el mismo; y que para dar un alma al pueblo hay que ofrecerle y procurarle primero algo con que vivir. Y esta lección no la olvidaría nunca.

Es de creer que Vicente era un joven listo y de sorprendente inteligencia, porque así nos lo ha subrayado un personaje de Dax, M. de Comet, a quien sus funciones de «juez de la parroquia» llevaban con frecuencia a Pouy. A petición del ilustre abogado en el tribunal superior, los franciscanos le acogieron en su colegio. Como ocurría con tantos otros que deseaban salir de la penuria familiar y hacer carrera, Vicente elegiría la profesión eclesiástica. Nada se sabe de que por entonces tuviera la menor vocación religiosa, a despecho de tantas anécdotas contadas después. En la sencilla bondad de aquella sociedad francesa de comienzos del Gran Siglo, las distancias sociales se franqueaban fácilmente por la vía eclesiástica, a pesar de los bordados de los jubones y de los encajes de las pecheras. Así lo había comprendido el padre del joven Vicente; y a los quince años recibía el muchacho la tonsura y las órdenes menores.

Para ser algo más que un simple vicario de aldea, el jovencito tenía que proseguir los estudios. Pero el excelente protector Comet había ya previsto esta circunstancia, y el padre de Paúl tuvo un gesto grandioso: para que su hijo pudiera frecuentar las aulas de la Universidad, había vendido una pareja de bueyes. Así pasó Vicente cuatro años en Toulouse, perfeccionando sus humanidades, dedicándose después a la teología y llevando una existencia que, aun sin ser todo lo condenable que más tarde consideraría su humildad, pudo ser bastante profana. Aquel joven preceptor de niños nobles, aquel «mercader de la sopa» que, para ganarse la vida, hacía oficios de criado, ¿podía ser la prefiguración de un santo? Más parecía destinado a ser un sacerdote metido en negocios, de los que tanto abundaban entonces, más dedicado a percibir los beneficios que al ejercicio de su ministerio. Según las lamentables costumbres de su tiempo —esas mismas costumbres que él combatiría encarnizadamente más adelante— franqueó las diversas etapas del sacerdocio con una prontitud inquietante. En 1600, un anciano casi ciego, Francisco de Bourdeilles, Obispo de Périgueux, le ordenó sacerdote en su castillo, durante una visita que Vicente había hecho a aquel lugar: tenía entonces apenas veinte años.

Todo aquel tiempo en que había permane-

nada de noble, debía proceder de un antepasado tan oscuro que, para designarlo, no se había recurrido como de costumbre a un término de oficio ni siquiera a un apodo pintoresco, sino simplemente a su nombre de pila. En cuanto a su nombre, Vicente, muy común en el país, procedía del santo español que evangelizó el SO. de la Galia y murió mártir en tiempos de Diocleciano.

cido —según propias palabras— «en la tela de araña» —esa araña del mundo cuyos hilos a todos nos enredan— se prolongó todavía más: diez años sobrados y tal vez algunos más. Ni dejó de afligirle el cielo con esas pruebas que ordinariamente son la ocasión de las conversiones. Llegado en 1605 a Marsella[1] para cobrar una deuda que «un malvado calavera» tardaba en pagar, embarcó a su regreso con destino a Narbona y tuvo la desgracia de ver cómo la nave en que iba era asaltada por tres bajeles piratas turcos, que le condujeron a Túnez para ser vendido como esclavo en el mercado de aquella ciudad; no tenía por entonces consigo más que un par de pantalones y una tuniquilla de lino. La prueba fue bastante dura; pero menos de lo que él pudiera esperarse, puesto que los dueños que le tocaron en suerte demostraron ser bastante humanos. El primero fue un «médico espagírico», es decir un alquimista empeñado en la búsqueda de la piedra filosofal; después pasó a manos de un colono, Guillermo Gautier, aparcero del Bey, que resultó ser un antiguo fraile del convento de franciscanos de *Nici* en Saboya (es decir, Annecy). Pero el encanto que emanaba de la persona de Vicente le valió el que el renegado y sus tres mujeres le trataran amistosamente. Y a tanto llegó que, acordándose de sus órdenes sagradas, el esclavo fue conduciendo de nuevo a su dueño por el camino de la fe de su bautismo, persuadiéndole a que volviera a Francia para recibir allí la absolución en debida forma. Cosa que, a su vez, le permitió evadirse de la esclavitud.

Desembarcados hacia finales de junio de 1607 en Aigues-Mortes, Vicente y su compañero se apresuraron a llegar a Aviñón donde les recibió el vice-legado «con lágrimas en los ojos y sollozos en la garganta», dichoso de edificar a sus fieles católicos con el emotivo espectáculo de una solemne abjuración. Por si ello fuera poco, aquel gran señor de la Iglesia tenía apasionadísimo interés por la alquimia y la búsqueda de la piedra filosofal, cuyos secretos podía conocer el antiguo esclavo del médico tunecino. Propúsole llevarle a Roma, cosa que el joven sacerdote aceptó con júbilo. ¡Epoca feliz de su destino! *Vixit in Urbe aeterna*, como repetiría más tarde otro gascón, Montaigne. Excelentemente introducido por M. Montorio, con dos cualidades preciosas en la corte romana —saber ver y saber callar—, Vicente puso en juego todo su encanto y acabó por llegar hasta el Papa, entonces Paulo V, y al embajador de Francia, Savary de Brêve. Y tan bien lo hizo que, cuando abandonó la Ciudad Eterna en 1609, por todas partes corrió la voz de que se le había encargado una misión confidencial.

¿Cuál? No se sabe con certeza... ni siquiera si existió tal misión. Desde luego que no

1. Seguimos aquí el relato tradicional, tal como se encuentra en dos cartas del mismo San Vicente de Paúl, fechadas en 24 de julio de 1607 y 28 de febrero de 1608. Pero algunos historiadores han sostenido que el santo inventó totalmente esta historia de su cautividad en Túnez para ocultar a la vista de su protector, M. de Comet, otras aventuras tal vez menos recomendables. Las dos cartas en cuestión fueron mantenidas en secreto en los archivos de la familia Comet hasta 1658 y parece ser que, antes de esa fecha, ningún miembro de la familia ni de la intimidad del santo haya intentado hablar acerca de este pintoresco capítulo de su vida. De ser así, el cautiverio de Vicente sería una formidable «gasconada». Y es el caso que, más adelante, cuando un amigo le contó que las dos cartas de su juventud habían sido halladas, el santo se apresuró a reclamarlas para destruirlas. Pero puede responderse a los historiadores que han sostenido la tesis de la «mentira de Vicente», que no hay razón alguna para poner en duda la veracidad de tales cartas, pues aparte de que jamás dijo que fueran engañosas, en la vida de Vicente se hallan fácilmente rasgos y hechos que delatan con seguridad la influencia ejercida en él por su estancia en Túnez, especialmente su innegable competencia en cuestiones de medicina; por otra parte, si el santo quiso suprimir las cartas, pudo ser por tratarse en ellas de cuestiones de alquimia, materia sobre la que la Inquisición se mostraba excesivamente quisquillosa. Cfr. Granchamp, *La prétendue captivité de Saint Vincent de Paul à Tunis*, en *La France en Tunisie au XVII siècle;* J. Guichard, *S. V. de P., esclave à Tunis*, París, 1937; y P. Debongnie, *Vincent de Paul a-t-il menti?* («Revue d'Histoire Ecclésiastique», XXXIV, Lovaina, 1938).

se trataba del divorcio de Enrique IV y de la reina Margot, que databa ya de varios años. ¿Era, pues, el nombramiento para el obispado de Metz a favor del duque de Verneuil, hijo natural del Rey, cosa que el Soberano Pontífice deseaba retrasar todo lo posible? Verdad es que Vicente se entrevistó con Enrique IV y que el gascón fue bien recibido por el bearnés; pero ¿fue en recompensa de su silencio? El caso es que, después de aquello, el Rey le había nombrado limosnero de su ex mujer. ¡Excelente puesto y poco embarazoso! Distribuir las limosnas en nombre de la Reina, celebrar la misa en su presencia y, llegado su turno (porque los reales limosneros eran muchos) figurar en las recepciones que ofrecía la soberana: desde luego no había mucho con que llenar los días. Con buen cuidado aprovechó Vicente de Paúl sus ocios para tomar en la Sorbona la licencia en Derecho canónico. Pero, espiritualmente hablando, ¿iba ganando mucho en medio de aquel mundo de cortesanos y letrados, bastante complicado, que la Reina —ya más juiciosa— procuraba reunir en su derredor? A lo más, frecuentando el hospital de los *Fate bene fratelli* situado frente al palacete de Margot, había emprendido el aprendizaje de una vocación que sería de modo excepcional la suya. A principios de 1610 se le da un beneficio, el de la abadía cisterciense de Saint-Léonard-de-Chaumes, en la diócesis de Saintes, que le pone al abrigo de cualquier necesidad. Así, pues, la carrera con que había soñado su padre, iba desarrollándose bastante bien.

¿Pero había querido el Señor concederle a los treinta años una experiencia tan rica para que permaneciera toda su vida como abate mundano, acaparador de beneficios, y cura político y diplomático? ¿Iba a conocer sucesivamente la vida de los campesinos y sus miserias, la existencia estudiantil y sus problemas, la de los esclavos y sus sufrimientos, la vida romana y sus asechanzas, la de las cortes y sus mentiras, la de los medios científicos, en fin, con todas sus astucias, para que todo ello no resultara más que un destino vulgar al servicio de mediocres intereses? Hacia 1610, como diría más tarde, se hallaba todavía «en la pequeña periferia», como hombre de horizontes cerrados. Pero Dios le había escogido y esperado desde hacía tiempo para la gran aventura de las almas.

La respuesta al llamamiento

¿Qué sucedió entonces? No se sabe con exactitud. Vicente de Paúl no fue nunca muy inclinado a las confidencias y, acerca del mayor acontecimiento de su vida espiritual, apenas ha dejado rastros en parte alguna. Lo que sí es cierto es que, a partir poco más o menos de 1610, había ya cambiado interiormente; y pronto lo hizo en su actitud exterior. ¿Había conocido una «noche de fuego» a la manera de aquella que cuarenta años más tarde viviría Blas Pascal? ¿Había sido aquella «invasión de la santidad», de que habla uno de sus biógrafos, una espada que entra rápidamente hasta el fondo o más bien una lenta y minuciosa penetración? Varias causas contingentes pudieron ayudar a esta victoria de Dios. Por ejemplo, los numerosos procesos que hubo de mantener para disputar a un concejal protestante de La Rochela los productos de su abadía. O, más aún, el incentivo más o menos manido, del esnobismo, la vaciedad y la galantería que le ofreciera, quisiéralo o no, la corte de la reina Margot. A pesar de tantas tribulaciones y astucias, a pesar de las pequeñas intrigas, nadie duda de que Vicente se había mantenido en la misma rectitud de alma, en su fe rústica y sin reticencias: muchas cosas habían sido necesarias seguramente para que al fin respondiese al llamamiento de Dios.

Un hombre le había ayudado a hacerse sensible al «gran soplo»: el gran Bérulle, padre espiritual de la «Escuela Francesa», cuya austera figura dominaba el catolicismo francés de aquella época y cuyo pensamiento dejaría una profunda huella en toda la vida espiritual de su siglo.[1] Nacido en 1575, Pedro de Bérulle no era mucho mayor que Vicente de Paúl, pero el jo-

1. Acerca de Bérulle, cfr, el anterior volumen, «*La Reforma Católica*»; y, en la presente obra, en el c. II, el párrafo «Esta alta fuente espiritual».

ven campesino gascón había, desde el comienzo, manifestado una total admiración por aquel aristócrata de nacimiento y de cultura y —por el mismo motivo— al infatigable heraldo de la causa de Dios, al hombre que iba a resucitar en el reino de Francia el Carmelo y crear el Oratorio francés.

Antes de entonces, Vicente no había encontrado nunca a nadie que tuviera realmente experiencia de la vida en Dios; Bérulle era tal hombre, y eso bastaba para que Vicente, hincándose de rodillas, pusiera toda su alma en aquellas manos. El futuro Cardenal se convertía desde entonces en su director de conciencia, en su confesor y, más aún, en su vivo modelo. Todos los problemas que angustiaban a Bérulle, los de la nueva levadura en la masa cristiana —querida por el Concilio de Trento, pero todavía tan lenta en producirse— fueron descubiertos entonces por el limosnero de la reina Margot, que en seguida los hizo suyos, con toda la fuerza de su alma. Una tradición, cuyos orígenes se mantienen oscuros, quiere que durante el año 1611 Vicente haya hecho un retiro espiritual, dedicado expresamente a la meditación de esas graves cuestiones y a la búsqueda de las respuestas adecuadas, en compañía de Pedro de Bérulle y de aquel vigoroso Adriano Bourdoise que reuniría en su derredor a un grupo de excelentes sacerdotes en Saint-Nicolas-du-Chardannet.

Bien pronto se sucedieron una serie de actos que daban testimonio de una evolución interior. Apenas año y medio después de su ascensión al beneficio de Saint-Léonard, Vicente dejó a los Hermanos, para sus enfermos, una enorme suma —quince mil libras, es decir, cinco o seis millones de francos, por lo menos— que procedían de una donación que recibió: primera señal de su obediencia a los preceptos de renuncia del Maestro. Pero no había dado a los pobres solamente sus bienes: también su corazón y su alma. Veíasele cada vez con mayor frecuencia en los hospitales y en los barrios miserables de la ciudad. Desde entonces, todas las miserias lo encontraban sensible: lo mismo las de la conciencia que las del cuerpo. Y, entre otras, las torturas que padecía un sacerdote, doctor de la Sorbona, atormentado por las tentaciones y las dudas, y por quien Vicente se ofreció heroicamente a Dios, de acuerdo con la reversibilidad de los méritos.[1]

Habíase añadido a todo ello la emocionante experiencia de Clichy, donde Vicente acabó de adquirir una clara conciencia de aquello para lo que había sido llamado. Para que le secundara en la obra del Oratorio que iba a nacer entonces, Bérulle había deseado llamar al párroco de Saint-Médard, en Clichy, santo sacerdote y administrador solidísimo. Y para reemplazar al cura, pensó en su dirigido de Paúl, a cuyo favor Bourgoing había cedido su curato. Vicente no habría pensado siquiera en discutir una orden de Bérulle. Sin abandonar su puesto de limosnero de la reina Margot, se hizo cargo de la inmensa parroquia extendida al norte de las murallas de París y que cubría no sólo el llano de Clichy sino el de Garenne y una buena parte de los actuales distritos parisinos VIII, IX, XVII y XVIII. Se le confiaban seiscientas almas. ¡Cómo le recordaba su propia infancia aquel pueblo de hortelanos y campesinos pobres! Trabajador, frugal y lleno de profunda fe, a pesar de las apariencias. ¡Y qué bello oficio el del párroco! Durante un año, con todo su ímpetu juvenil, trabajó intensamente en el ministerio parroquial, descubriendo sus grandezas y servidumbres, con una experiencia que más tarde le serviría para enseñar a los sacerdotes. Durante un año había aprendido a predicar, catequizar, confesar; a cantar con sus ovejas, a fundar una escuela y a remover Roma con Santiago para edificar su iglesia. Era un párroco modelo y, por demás, dichoso de serlo. Y un buen día, cuando

1. El episodio comporta misteriosos aspectos que interesan por igual a las más altas experiencias místicas y a la psiquiatría. Porque el doctor de la Sorbona fue realmente curado de sus tentaciones, pero en cambio, Vicente de Paúl sufrió por mucho tiempo sus asaltos, atormentado de manera afrentosa por el mismo demonio al que había expulsado del alma del otro. Parece verosímil que ese doctor fuera Nicolás Coeffetau, dominico, futuro obispo de Marsella, de quien ha dicho el abate Urbain que es uno de los creadores de la prosa francesa. (Cfr. el artículo del R. P. Guichard, en R. H. E. F., 1938, p. 134.)

Monsieur el obispo[1] de París hizo su visita canónica a Clichy-la-Garenne, escuchó del señor cura este informe poco habitual: «Creo que ni el Santo Padre, ni vos mismo, sois tan felices como yo.»

Pero Dios dispone de sus elegidos y los conduce por caminos que ellos mismos no comprenden. Vicente se puso triste cuando su director espiritual Bérulle le pidió que abandonara a sus feligreses de Clichy para convertirse en preceptor de la poderosa familia de Felipe-Manuel de Gondi. ¿Otra vez el mundo? ¿De nuevo la vida fastuosa y fácil? Por entonces ya había llegado a gustar otros objetivos. Pero el medio familiar de los Gondi no tenía nada de común con la corte de la reina Margot. Banqueros italianos, llegados a Francia con los Médicis, millonarios, todos los Gondi habían hecho carrera en los altos puestos de la administración o de la Iglesia. Y éste en cuya casa entraba ahora Vicente, general de las Galeras (es decir, almirante y jefe de las construcciones navales), era un hombre recto, piadoso y lo suficientemente preocupado de cuestiones espirituales como para hacerse oratoriano después de la muerte de su esposa. Esta, Francisca de Silly, era un alma fervorosa, cuya virtud e inteligencia eran igualmente alabadas en la corte. En principio, Vicente de Paúl tenía a su cargo la educación e instrucción de tres muchachos de los Gondi: el mayor, futuro duque; el segundo, destinado a los Caballeros de Malta; y, más tarde, el tercero, un trigueño flacucho que llegaría a ser un día el ilustre y discutible cardenal de Retz. Pero bien pronto, la posición del joven sacerdote en aquella familia era bien distinta de la de un pedagogo a sueldo. *Madame* de Gondi le tomó por confesor e incluso el general de las Galeras sintió de tal manera su ascendiente que Vicente pudo un día impedir que fuera a batirse en duelo, lo que no era poco mérito en aquellos tiempos.

Este período pasado en casa de los Gondi acabó por instruir a Vicente de Paúl. Francisca de Gondi sufría igual que otras damas —lo mismo que *madame* Acarie, por ejemplo— a causa de los problemas planteados por entonces a la Iglesia, deseosa de poner remedio a los males que veía en derredor. Había juzgado rápidamente al menudo preceptor de sus hijos, reconociendo en él a un hombre de Dios; y resolvió lanzarse a la grande y necesaria empresa. En sus propias tierras había tenido ocasión de conocer hasta dónde llegaba la piedad de los campesinos franceses, con frecuencia en vías de descristianización, y la miseria espiritual de buena parte del clero. Procuró conducir a Vicente a aquellos lugares. Y el sacerdote había visto también.

Sacerdotes que ignoraban incluso la fórmula de la absolución, parroquias abandonadas desde hacía años, almas de buena voluntad que se perdían. Cierto día, en Gannes, cerca de Folleville, en la diócesis de Amiens, Vicente fue llamado junto a un moribundo torturado por su conciencia. «¡Ah, *madame*! —dijo en seguida el pobre hombre a la señora de Gondi—. Me hubiera condenado de no haber hecho una confesión general con *Monsieur* Vincent.» Había bastante para turbar a un alma creyente. Y unos días después —era a comienzos de 1617— Vicente de Paúl, a petición de *madame* de Gondi, había subido al púlpito de la iglesia del lugar y había hablado a aquellos campesinos tan profundamente y con tal elocuencia que casi todos acudieron a él para hacer confesión general; incluso había tenido que pedir la ayuda de los jesuitas de Amiens para que le socorrieran en la tarea. La «viña inculta del padre de familia» había sido desbrozada gracias a su esfuerzo; y él mismo había descubierto, con aquella experiencia, la gran realidad pastoral a la que iba a dedicar su existencia: la Misión.

¿Por qué rompía de pronto con aquella obra apenas comenzada? ¿Con aquella existencia en que podía tan bien servir a Cristo? Tam-

1. En este capítulo hablaremos ya del obispo, ya del arzobispo de París; esta variedad se debe a que el obispado de París, hasta entonces sufragáneo de Sens, fue constituido en arzobispado en vida de *Monsieur* Vincent, en 1622. En cuanto al término de «*Monsieur* el obispo» (o «*Monsieur* de París») era el único entonces usado, y seguirá siéndolo hasta finales del siglo XVII, tiempo en que —a decir del malicioso Saint-Simon— los obispos comenzaron a darse unos a otros el título de Monseñor, para imponerlo definitivamente.

bién aquí es profundo el misterio de un alma tan secreta en numerosos aspectos. Se ha sospechado que los excesivos escrúpulos y los tumultuosos combates que pesaban sobre el alma de *madame* de Gondi habían acabado por cansar a su confesor. Con mayor profundidad, es suficiente pensar que su exigente conciencia hubiera podido hacerle reproches: ¿tenía derecho a gozar de aquella comodidad y seguridad, de aquel lujo, cuando tantas miserias fraternales quedaban abandonadas a los peores riesgos? Durante toda la vida del santo será posible adivinar en él una especie de tirantez interior entre aquel ardiente deseo de vivir pobre entre los pobres y la obligación en que se halla de permanecer entre los poderosos y los ricos para conducirlos a inclinarse hacia los humildes y desheredados. La tentación del retiro en la oscuridad es una de las más fuertes entre las experimentadas por las almas más elevadas. Huir del palacio de los Gondi y del gran mundo; ir lejos de allí, a tomar las riendas de cualquier parroquia para servir a Dios en el silencio... Châtillon-des-Dombes tenía necesidad de un párroco, de un verdadero párroco; el Oratorio de Lyon pedía uno a Bérulle. Este conocía mejor que nadie los sentimientos de su dirigido. Y le dio permiso para marchar.

En la escuela de San Francisco de Sales

Pero Châtillon no era el retiro definitivo con que Vicente de Paúl había soñado: se trataba, sencillamente, de una etapa en el camino por que Dios le conducía. Bien pronto comenzaron a llegarle cartas a las que al principio no contestó pero que cada vez era más difícil ignorar. *Monsieur* de Gondi le escribía suplicante; *madame* de Gondi amenazaba nada menos que con «hacerle responsable ante Dios de todo el bien que, a falta de ayuda, dejaría de hacer». Intervino en el asunto el obispo de París; después, el mismo Bérulle hizo otro tanto. Por último, M. Bence, superior del Oratorio de Lyon, hizo ver al párroco de Châtillon que su destino —querido por el Cielo— no era el de permanecer escondido en los pantanos de la región de Dombes. Vicente obedeció y partió; despidiéndose de sus feligreses, tan desolado como ellos por aquella separación.

¡Una vez más el mundo, las calles hermosas, las lisonjeras relaciones! En París le esperaba un cargo sorprendente: el de limosnero de las tierras de los Gondi; a esto se añadía el de limosnero general de las Reales Galeras. Pero, en los breves meses de Châtillon, Vicente había aprendido a conocer el drama del pueblo cristiano, amenazado de apostasía, y al que tan fácilmente podía llevarse de nuevo a Dios, con sólo que se le amara. En adelante se serviría de su enorme influencia para promover la causa de Cristo, que no era otra que la de la caridad y la justicia. Puesto que le encargaban la cura de almas entre los campesinos de las tierras de los Gondi, generalizaría allí lo que tan excelentes resultados diera en Folleville: daría a la Misión de la campiña francesa su forma y sus medios. Y ya que le encomendaban la cura de almas entre los condenados a las galeras, el antiguo esclavo de Túnez iría a visitar a aquellos presidiarios y les gritaría todo el horror y la iniquidad de su condición. Y puesto que la Providencia quería que su humilde sotana se codeara con tanto terciopelo y seda, recordaría a los ricos aquella «eminente dignidad de los pobres de la Iglesia» que proclamaría después uno de sus jóvenes discípulos; y en su escuela les enseñaría la lección evangélica del pobre Lázaro.

De regreso, pues, en casa de los Gondi —donde permanecería aún cerca de ocho años— Vicente de Paúl se hallaba de modo decisivo en el corazón de aquel movimiento que llevaba por entonces al catolicismo francés, en sus más preclaros elementos, hacia la Reforma deseada por el Concilio de Trento. Vicente ocupó su puesto —con toda modestia, porque ninguno de aquellos honores había despertado su vanidad— en aquel ambiente fervoroso donde tantas espléndidas almas se aplicaban desde hacía quince años a dar a la Iglesia un nuevo aspecto. Bérulle, M. du Val, maestro en la Sorbona, el santo capuchino Benito de Canfeld, el Padre Coton,

los nobles señores que, al siguiente año, iban a instituir la Compañía del Santísimo Sacramento, *madame* Acarie, la marquesa de Meignelay y la marquesa de Bréauté todos habían trabajado en el sentido de profundizar más en las bases de la fe y someterse a sus exigencias. Fue en este ambiente de la Reforma católica donde Vicente se encontró, en 1618, con el hombre en quien parecían refundirse y cumplirse todos aquellos esfuerzos, aquel que le haría franquear la etapa definitiva: San Francisco de Sales.

El obispo de Ginebra estaba entonces en la flor de la edad y en todo el esplendor de su gloria: había llegado a la plenitud de la perfección espiritual. Su aspecto, bastante pesado, era el de un montañés de Saboya, en nada semejante a un cortesano: pero en su rostro barbudo chispeaban sus ojos estrábicos y sus finos labios sonreían con una tierna malicia. Aquel gran místico irradiaba calor humano, y nadie podía resistirse a su dulce firmeza y a su tranquila sabiduría. Vicente, como todo el mundo, había leído la *Introducción a la vida devota* que, desde hacía diez años, era el libro de moda. En el proceso de beatificación manifestó la impresión que le hiciera el autor: había creído oír a Cristo en persona, con la benignidad con que aparecc en el Evangelio. Durante los diez meses que el obispo de Ginebra pasó en París, Vicente tuvo repetidas entrevistas con él. Le oyó hablar acerca de las cosas de la fe, de la educación de las mujeres, de las misiones que él mismo había realizado, de la dirección de las almas, de la política y los deberes de los grandes, amén de otras muchas cosas.[1] Escuchábale también —la Madre Juana de Chantal participaba a veces en aquellas entrevistas— acerca de la Visitación, que el Fundador hubiera deseado no como Congregación de religiosas enclaustradas, sino como Compañía de mujeres dedicadas a la caridad en el mundo, proyecto del que Vicente se acordará más adelante.[2] Pero, sobre todo, en aquel contacto con San Francisco de Sales, el limosnero de los Gondi descubre la santidad misma, esa santidad cuyo camino le había mostrado Bérulle y que su nuevo maestro le hacía ahora más sensible mediante su propio ejemplo. La humildad, la serenidad, el dominio de sí mismo, la alegría en Dios, todas esas virtudes que Vicente practicará con tanta plenitud, las había hecho madurar el autor de la *Vida devota* en aquellos años en que fue como su luz y guía. Y sabemos por confesión propia que, cuando en 1622 murió su gran amigo, Vicente experimentó una profunda paz que ponía fin para siempre a todo lo que en él había aún de violento, incluso de altivo y explosivo, como si las virtudes del santo se hubieran volcado misteriosamente en él.

Terminábase la prolongada marcha hacia Dios. Vicente tocaba ya el término de su camino. Pronto estaría dispuesto a emprender la multiforme empresa en la que había de darse sin medida. Rompería cuantas amarras le retenían aún; renunciaría, uno tras otro, a todos sus beneficios. Pero quedaba por cortar el último lazo: el que le ataba sentimental y secretamente a su familia de las Landas. Cuando pensaba en los suyos, en la casa de su infancia, en su humilde madre, en sus hermanos, que habían de trabajar con tanta dureza, su corazón se angustiaba y desbordaba en un vehemente deseo de arrancarles a tanta miseria, a tanto fango; de hacer su fortuna, ya que ahora podía hacerlo, como amigo de familias poderosas. ¡Desgarradora tentación! Pero, dicho está en el *Evangelio* que, para seguir a Cristo, hay que dejar al padre y a la madre... Una vez, pues, regresó a Pouy, volvió a ver los lugares de su infancia, anduvo de nuevo, con los pies descalzos, por el camino de los pastizales que tantas veces había

1. San Francisco de Sales había ido a París a negociar el matrimonio de Cristina de Francia, hermana del Rey, con el príncipe del Piamonte, heredero de Saboya.

2. Al morir, Francisco de Sales confió a Vicente de Paúl lo que le era más querido: la Visitación. Como superior de la Visitación de París, *Monsieur* Vincent asumió aquel cargo con interés, pero sin tratar de influir de manera precisa en las religiosas, que siguieron siendo contemplativas y dedicadas a la enseñanza. Fue director de conciencia de la Madre Chantal, que le pidió más consuelos espirituales que consejos.

recorrido con su piara cuando era un porquerizo; por último, cenó por última vez con los suyos y volvió a marcharse, para no volver más, pero con los ojos llenos de lágrimas.

"Monsieur" Vincent

El tiempo de acercamiento y de formación había terminado. Al parecer, bastante largo: a los cuarenta y cinco años, Vicente de Paúl no ha realizado ninguna de las grandes creaciones que él sabe necesarias. Pero, ¿no aguardó el Señor treinta años para llevar su Palabra al mundo? Durante aquellos años de tanteo, el ardiente y pequeño gascón ha alcanzado algo importante, mucho más importante que los éxitos precoces; ha aprendido que «las obras de Dios no se llevan a cabo cuando lo deseamos nosotros, sino cuando a El le place», y que «no hay que saltar sobre la Providencia». Santa paciencia: he aquí una virtud que practicará plenamente.

A los cuarenta y cinco años sigue siendo de un modo total él mismo. Ya no es el muchacho ensotanado que nos encontramos en Roma y en los salones de la reina Margot; ni siquiera el joven cura de Clichy, cuyo vehemente entusiasmo sorprendía al obispo. Hay algo que se ha venido abajo en su interior, sin que por ello disminuya en nada su fervor audaz. Los rasgos de su rostro se han endurecido; las fatigas y las preocupaciones dejan profundas arrugas en aquella cara. Demasiado pronto comienzan a pesarle las piernas; a doblegársele la espalda. Acabará por convertirse en aquel hombre popularizado por el «film» y la imaginería: un tipo bonachón y barbudo, de larga nariz a lo Cyrano y cuello corto, hundido en los hombros. Pero, bajo el solideo negro que cubre todo su cráneo, una frente alta y despejada delata los dones de su inteligencia; sus ojos brillan y taladran; y en la sonrisa de su boca —demasiado grande— se asoma el alma del santo, su sabiduría y su caridad.

¿De dónde saca su gran autoridad, tan espontánea, este rústico sacerdote que llega a la corte con sus gruesas sandalias, su faja desflecada, su sotana raída y verdosa de tanto uso? «¡Ni adornos ni manchas, *madame*!» —responde a la Reina que se burla de él—. ¿Qué va a hacer durante treinta y cinco años de trabajo la personalidad más considerable de todo el catolicismo francés de la época y tal vez de toda la Iglesia? Lo que ante todo sorprende al historiador es su amplitud de espíritu. Es plenamente inteligente, por más que esto no debe entenderse en el sentido que dan a la palabra «inteligente» los intelectuales. Vicente no busca en absoluto brillar en la dialéctica y el juego de ideas. Pero sus pequeños ojos negros penetran a la primera mirada hasta el fondo de los seres, comprenden inmediatamente una situación. Es un hombre que ve lejos y en esta cualidad consiste su genio; se plantea todos los problemas de su tiempo e incluso otros que entonces apenas se adivinan, y les da solución lógica. Pero es todo lo contrario de un soñador, de un fabricador de sistemas; es preciso y realista; tiene sus dos pies bien plantados en la tierra. Todo sueño vacuo, toda sensiblería le producen verdadero horror. «Amor del caballo y del asno» llama a cualquier sentimiento sin medida. Una palabra suya nos revela su actitud práctica y espiritual: una frase que nos lo muestra —a él, contemporáneo de Descartes— como hombre de los tiempos clásicos: «Dios no nos pide nada que sea contrario a la razón.»

Que nadie pretenda ver aquí el retrato de un doctrinario ni de un moralizador enfático. Este hombre serio y sólido, que nada hace precipitadamente —«quien se apresura, dice, retrocede en las cosas de Dios»— este hombre cuya alma aquieta a todos —y todas, sobre todo— los que a él se acercan, no expresa menos alegría y jovialidad. Una sabiduría socarrona pone en sus labios frases ocurrentes, de sabor buscadamente gascón. Cuando dice a cierto hijo de San Francisco empeñado en la candidatura de un obispado, que sería demasiada pérdida privar a su Orden de un individuo tan notable como él, al otro no le queda más que saborear el cumplido. Porque esta vigilante ironía no es nunca cruel. Vicente es todo lo contrario de un polemista. Complicado en las más vivas disputas, permanecerá siempre mesurado y ca-

ritativo para con los hombres cuyas proposiciones condena. Este es su rasgo más sorprendente: su maravillosa bondad.

Ama a los hombres; y en ello está lo esencial de su carácter; los ama a pesar de sus mediocridades y miserias, que conoce mejor que nadie; más aún: los ama a causa de esas miserias. Su primer biógrafo, Abelly —«el delicado Abelly», como lo llama Boileau con burla bastante injusta— cuenta que el santo «no podía oír hablar de ninguna maldad humana sin que en seguida el dolor y la compasión se dibujaran en su rostro». Caridad siempre ungida con delicadeza, cosa que no se da todos los días. Respeto a la dignidad humana aun en los seres más abandonados, en los que reconoce la divina imagen. Incluso hay en él un aspecto franciscano: en un siglo en que el Padre Malebranche apalea a su perro porque cree ver en él a un autómata, resulta sorprendente la bondad de Vicente de Paúl para con los animales. En palabras, obras y aun en silencios, comunica la plenitud de su caridad: y ésta es la razón de que fluya de su persona una dulzura que se difunde y brilla en derredor Uno de sus dirigidos dará de él este testimonio: «¿No podíamos decir, a imitación de los discípulos de Emaús, que nuestros corazones se encendían en el amor de Dios mientras *Monsieur* Vincent nos hablaba?»

El amor de Dios: no hay por qué buscar en otra parte el secreto de *Monsieur* Vincent. Este principio de toda su acción emana de su fe vigorosa y de su segura doctrina. Si ama a los hombres se debe a que una vez por todas ha tomado en serio los dos primeros mandatos del Evangelio, aquellos de los que Cristo dijo que todos los demás les son semejantes: «Amarás al Señor con todo tu corazón y toda tu alma; y amarás al prójimo como a ti mismo.» Y, en definitiva, su soberana eficacia no se debe a otra cosa que a la intensidad de su vida espiritual.

Necesitamos insistir en ello, aunque no sea más que para reparar una injusticia. Porque el santo de la caridad actuó demasiado, porque guardó celosamente cuanto ocurría en su interior, creyendo con sinceridad que aquello a nadie interesaba, porque su humildad le llevó a rebajarse con una perseverancia y una convicción que se han impuesto a todos; porque, en fin, muchos de sus adversarios, sobre todo los de Port-Royal, tuvieron sumo interés en arrumbarlo entre gentes ignorantes y buen cuidado de descartarlo del glorioso grupo de los maestros de espíritu. Y en la película que ha popularizado su figura en nuestros tiempos, ¿no aparecía como un gestor de sopa popular? Nunca nos cansaremos de repetir la frase de Bremond: «No ha sido su caridad lo que ha hecho de él un santo, sino su santidad la que le ha hecho verdaderamente caritativo.» Seguramente, San Vicente de Paúl no ha revolucionado con nuevos puntos de vista la especulación religiosa; no ha proporcionado el sostén doctrinal a toda una escuela, como su maestro Bérulle. Ni siquiera ha publicado escrito alguno en vida.[1] Pero su pensamiento espiritual —que desdeñó ordenar en sistema lógico, dejando a sus comentaristas el cuidado de reunir sus elementos— no deja de ostentar una verdad y una continuidad admirables. ¿Y quién de los abundantes maestros espirituales de esta época, tan copiosa en ellos, ha dejado una huella tan profunda como la de este hombre?

Su espiritualidad se funda esencialmente en el equilibrio y pudiera haberse dicho de él lo que suele decirse de la virtud: «que consiste siempre en el justo medio». Incluso en cuestiones referentes a la caridad, Vicente condena todo exceso de celo igual que su falta. Su doctrina se mantiene en el medio de las de sus dos maestros; mejor dicho, las une: el ardiente misticismo de Bérulle y el humanismo devoto de San Francisco de Sales, sin descuidar clarísimas influencias ignacianas. Más que Bérulle, concede al hombre confianza; pero su método contiene más rudeza que el de la *Vida devota;* veremos su oposición al error jansenista, pero sin abandonarse por ello al laxismo. En éste, como en tantos puntos, anuncia ya la Iglesia que conocemos en nuestros días. Su sucesor,

1. Su doctrina se halla en las *Conférences et entretiens, exercices spirituels* dados a los Lazaristas y a las Hijas y Damas de la Caridad, y en su extensa correspondencia: 14 volúmenes publicados por Coste, entre 1920 y 1925.

en el siglo siguiente, será San Alfonso de Ligorio.

En definitiva para Vicente de Paúl, todo se resume en un principio fundamental, el mismo formulado por San Pablo en términos insuperables y que dirige la «metafísica de los santos»: hay que «vivir en Cristo». Si, levantándose a las cuatro de la madrugada, *Monsieur* Vincent comienza el día disciplinándose duramente —hasta el derramamiento de sangre—, si pide a su cuerpo esfuerzos y trabajos desmesurados, es porque tiene ante sus ojos a Cristo, el varón de dolores por quien todos los sufrimientos de la tierra adquieren su verdadero significado. Vivir la cruz, vivir la pasión de Cristo, es vivir también su amor infinito a los hombres. Bérulle inició a *Monsieur* Vincent en la contemplación del Verbo encarnado y de todos los aspectos de su vida dolorosa; San Francisco de Sales le ha enseñado que para la Humanidad no hay más que un solo Modelo. Así, Vicente se *adhiere* a Cristo, según la fórmula entonces de moda, con toda su alma, porque Cristo es «el perfecto modelo, el consejero...».

He aquí la razón de que en las dificultades de la existencia, Vicente se muestre tan apacible y optimista; es porque, sencillamente, ha dejado en las manos de Dios el cuidado de conducirle. «No querer más que lo que Dios quiere»; saber «que El se sirve de nosotros si nos damos a El» y «olvidarse de sí mismo para dejar hacer a Dios»; Vicente nunca hará otra cosa. Pero esto le dará resultados...

Va a obrar para obedecer a Dios, a la señal de Dios, porque, esencialmente, es un hombre que obra para Dios. Edificar el Reino del Padre, *hic et nunc*, traer al mundo más justicia y más amor: ésta es, a sus ojos, la empresa de un cristiano. Al revés de ciertos místicos —aun los más grandes— que viven en la soledad y la especulación, no despreciando desde luego las cosas de la tierra, pero concentrando su caridad en la penitencia y la oración, según el orden de la reversión de los méritos y la Comunión de los santos, Vicente no concibe un ímpetu que lleve a Cristo si no es al mismo tiempo un impulso que conduzca hacia nuestros hermanos. Tal es el último rasgo de su retrato y, en fin de cuentas, el decisivo. La caridad desbordada en obras alcanza, en la cumbre, la pura contemplación. «El misticismo —dice Bremond— nos ha dado el más grande de nuestros hombres de acción.»

Las grandes creaciones: las Misiones

Había sonado para *Monsieur* Vincent la hora de las realizaciones. Ahora sabía lo que el Señor esperaba de él. De regreso en la casa de los Gondi y con una influencia acrecentada, iba a servirse de ella para emprender una obra multiforme cuyas realizaciones abarcarían toda clase de planos: una obra a la vez social, moral, teológica, pastoral e incluso política, cuya variedad sorprende tanto como su amplitud y que sólo podía llevarse a cabo con un temperamento de jefe unido a un verdadero genio organizador.

Y he aquí este último rasgo de su personalidad, que debemos subrayar en el momento en que vamos a ver formarse, entre sus manos poderosas, esa serie de grandes creaciones que Vicente ligará a la Iglesia. Con frecuencia, los santos fundadores poseen estos dones: piénsese en un San Benito, un Santo Domingo o un San Ignacio. Vicente es de la misma clase. Sumiso a las circunstancias, capaz de adaptarse a los medios en que trabaja, de sacar siempre el mejor partido de los hombres y de las circunstancias, exacto, previsor, prudente; sabe a la perfección que Dios no ayuda a quien no se ayuda a sí mismo. Cualquier interés, grande o pequeño, que cae bajo su cargo, es conducido por su mano con el mismo orden riguroso. Se impone e impone a los demás reglas y normas que a nadie dejarán desprevenido. Se prohíbe, y prohíbe a los demás, riesgos inútiles, empresas mal preparadas en las que tan frecuentemente se hunden las generosidades religiosas. Como un verdadero caudillo, posee simultáneamente el sentido de los grandes conjuntos y el de los pequeños detalles que hay que vigilar. Cuanto más avance, en mayor cantidad se acumularán las responsabilidades sobre sus espaldas, sin que logren doblegarlo. A una tarea se añadirá

otra: la Dirección de Conciencia a la reforma del clero, la asistencia a las provincias arruinadas a la organización de los Seminarios, las negociaciones políticas a la lucha contra el Jansenismo. Pero, sin ser nunca desbordado por tantos trabajos, hará frente a todo.

Animará, gobernará, vigilará al mundo desde su pobre habitación de San Lázaro. ¿Cuántas cartas ha escrito —y, sobre todo, cuántas ha dictado a su secretario, el buen Hermano Ducournau? ¿Treinta, cincuenta mil? No se sabe. La edición de Coste no nos da más que tres mil. «En la ciudad, durante la noche»: así aparece fechada una de ellas; pero las otras, muchas más, fueron rápidamente redactadas en ruta, al azar de los caminos... Cartas siempre llenas de sabor y perfumadas por la caridad, incluso cuando son austeras. Contesta a todas las relaciones, a todas las preguntas que se le hacen; entra incluso en minúsculos detalles: a los unos habla del heno que hay que cortar, a los otros de la piedra afiladora; pero sabe también imponer mandatos que fundan una doctrina y ordenan la acción. Se necesita una clara inteligencia para llevar adelante tan diversas actividades, hasta tal punto complejas, que el historiador no puede sino dar una visión superficial separando de modo artificioso lo que, para *Monsieur* Vincent ocurrió en la vital simultaneidad de su existencia.

La *Misión* fue su primera creación; aquella en cuyo derredor se ordenarían las otras. Ya hemos visto cómo la idea de esta obra germinó en Vicente de modo espontáneo, cuando *madame* Gondi le hizo tocar con sus manos la miseria espiritual de los campos de Francia. Para un corazón fiel a Cristo, el solo espectáculo de cierto abandono crea la exigencia del apostolado. Además, la idea flotaba, como suele decirse «en el aire». Otras almas generosas se habían dedicado a amasar la dura pasta para introducir en ella una nueva levadura. Sólo veinticinco años antes, el Padre Auger había puesto en conmoción a Burdeos y el Sudoeste. En el momento mismo en que Vicente se disponía a entrar en aquel camino, el Padre Véron recorría el país de Caen y el brillante Miguel Le Nobletz removía toda la Bretaña. En Córcega había trabajado poderosamente durante veinte años el santo barnabita Alejandro Sauli. Lo que casi sin querer comenzara antes en Folleville, Vicente de Paúl lo proseguirá en otros lugares, en Paillart y Sèrevilliers —otros pueblos de Picardía— y, más tarde, en Villepreux, Joigny, Montmirail y hasta en Mâcon en Borgoña. La iglesia francesa no confiaba demasiado en aquellas misiones parroquiales, antecesoras de las nuestras. «Todos se reían de mí —confesará *Monsieur* Vincent—. Me señalaban con el dedo en las calles.» Pero él no era hombre para renunciar a una empresa que se le presentaba como visiblemente querida por Dios.

Pronto se dio cuenta de que los resultados no serían duraderos si las misiones no eran renovadas, ordenadas de acuerdo con un plan, es decir: erigidas en institución. Pero tal cosa exigía la existencia de equipos sacerdotales cuya razón de ser estaría en la misión. Se le impuso la idea de que había que fundar una Compañía especial. Pero, demasiado humilde, vacilaba al pensar que él mismo pudiera ser el hombre de tal fundación. Hasta que la Providencia se lo hizo saber de tal manera que ya no tuvo más que obedecer.

Para ello, la Providencia se presentó en la voz de la excelente *madame* Gondi. Este alma, un tanto excesiva, poseía verdaderamente la caridad de Cristo y el sentido de la Iglesia. El sermón de enero de 1617 le había causado tan honda impresión que fue ahorrando, a expensas de sus pequeños placeres y de sus gastos de vestuario, una suma considerable, quince mil libras, para establecer una misión permanente destinada a girar por todas las aldeas y poblaciones de sus dominios. Primero, se dirigió a los jesuitas, que declinaron la oferta. Los oratorianos hicieron lo mismo. El campo apenas interesaba a aquellas órdenes; y la excelente dama llegó por estos caminos a la idea de crear una nueva congregación. Durante siete años maduró su proyecto; comunicólo a su marido que, después de aprobarlo, aumentó la dotación primera con treinta mil libras y la animó en el propósito de hablar con su querido limosnero.

Aquel asunto fue llevado adelante con rapidez. Había por entonces en París, en las lade-

ras de la montaña de Santa Genoveva, buen número de «colegios» que albergaban a los escolares: se trataba de simples pensiones más que de casas de estudio. El colegio *Des Bons-Enfants,* próximo a la puerta San Víctor —en el lugar actual de la calle Monge— estaba casi vacío y muy deteriorado. El arzobispo de París, Juan-Francisco de Gondi, hermano del general de las Galeras, nombró a Vicente director para que dispusiera del local. Esto ocurrió en marzo de 1624. Al año siguiente, el 17 de abril de 1625, quedaba debidamente establecido el contrato de fundación ante notario; los Gondi entregaban las 45 000 libras y Vicente recibía definitivamente del arzobispo la propiedad del colegio. Tras lo cual, dos meses después, la buena *madame* Gondi entregaba su alma a Dios, tras haber trabajado tanto por él.

Estaba previsto que la *Congregación de la Misión* comprendería seis «personas eclesiásticas» libres de carga y beneficio que, bajo la vigilancia de los obispos, se dedicarían a evangelizar las poblaciones campesinas «que estaban casi del todo abandonadas, mientras que las ciudades tienen, para sus necesidades espirituales, buena cantidad de doctores y religiosos». Tres sacerdotes se reunieron en torno a Vicente, tres grandes corazones: uno era Andrés Portail, que dedicó al futuro santo una devoción a toda prueba; el segundo, Francisco de Coudray que, para entregarse al servicio de las gentes del campo, sacrificó lo que más amaba en el mundo, sus trabajos espirituales, su biblioteca e incluso la lengua hebrea, en la que tanto sobresalía. El tercero, Juan de la Salle, poseía una poderosa personalidad, ya afirmada en diversos medios. ¡Magnífico grupo! «Vamos a predicar y a llevar la misión de pueblo en pueblo —dirá más tarde Vicente—. No había por doquier más que una sola predicación, que yo variaba de mil maneras: el temor de Dios. Eso era lo que nosotros hacíamos; pero Dios obraba lo que desde toda la eternidad había previsto: así dio no pocas bendiciones a nuestro trabajo. Visto lo cual, algunos excelentes eclesiásticos, se unieron a nosotros.»

La pequeña compañía empezó a crecer, no sin que surgieran algunas suspicacias. Por ejemplo, los párrocos de París llevaron el asunto ante el Parlamento, que promulgó un edicto de estilo bastante ambiguo, registrando las cartas reales que fundaban la Misión y esquivando las susceptibilidades de los más exasperados. Hubo entonces que recurrir a Roma para tratar de obtener del Papa la erección de la nueva compañía en Congregación de Derecho pontificio. Se necesitaron casi ocho años de esfuerzos, porque la Congregación de Propaganda Fide rechazó una y otra vez las súplicas. ¿Qué pretendían ser estos sacerdotes que se negaban a convertirse en religiosos y, sin embargo, querían llevar a cabo un trabajo semejante al de los mendicantes? Cundió la desconfianza... Más curioso aún: parece incluso que M. de Bérulle, amigo de Vicente, lejos de ayudar a su discípulo en la empresa, le colocó en el camino unos cuantos obstáculos muy eclesiásticos. ¡Pequeñas aristas de los grandes hombres![1] Fue necesaria toda la habilidad diplomática de M. de Coudray para ganar la partida. El 12 de enero de 1633, el Papa Urbano VIII consagraba la obra de la Misión mediante la Bula *Salvatori nostro.*

Unos meses más tarde se daba otro paso considerable. Alguien ofreció a *Monsieur* Vincent y los suyos cierto dominio monástico. ¡Y qué dominio! Nada menos que en el corazón de París, con una extensión que llenaba casi cien arapendes,[2] es decir, todo el espacio ocupado hoy por la vieja prisión de San Lázaro, la estación del Norte, la iglesia de San Vicente de Paúl, el hospital Lariboisière. El último prior anunció a *Monsieur* Vincent que le donaba todo aquel terreno. El santo tuvo al principio la intención de rechazar aquella oferta. «Somos unos pobrecitos sacerdotes —murmuró—, vivimos en la mayor sencillez; nuestra mayor ambición es servir a las gentes del campo...» Y añadió: «Acabamos de nacer... no somos más que un

1. Lo que explica que cierto día, hablando de las «casas» que según él hacían mejor trabajo en París, junto a San Sulpicio y Saint-Nicolas-du-Chardonnet, *Monsieur* Vincent se limitara a añadir: «Dejemos el Oratorio y no hablemos de él.»

2. Antigua medida agraria equivalente a 51 áreas. *(Nota del Traductor.)*

puñado de hombres.» Sí; era verdad, pero, en lo más profundo de su fe sabía que su obra estaba llamada a crecer como el grano de mostaza. Su amigo y consejero, M. du Val le convenció para que aceptara. Transformado en inmensa oficina de caridad, en refugio abierto a todas las desgracias humanas, el antiguo priorato, en el que ya antes se atendía a los leprosos, se convirtió en la casa madre de la nueva empresa. Acontecimiento capital que daría a la obra nuevos medios y nuevo impulso. París, Francia y toda Europa más tarde, se unieron definitivamente a *Monsieur* Vincent y a *Saint-Lazare;* en adelante se llamaría a los sacerdotes de la Misión con un nombre que iba a hacerse célebre: los *Lazaristas.*

Sacerdotes de la Misión: un término preciso que los designaba perfectamente. Originariamente, se trata de un grupo de sacerdotes seculares. Viven entre el clero de los campos y no están obligados más que a una promesa de *estabilidad* y a otra, considerada capital por su fundador, que les ata al servicio de los pobres. Pero son votos privados: lo que les impide ser religiosos canónicamente constituidos.[1] *Monsieur* Vincent no deja de proponerles el fin para el que fueron instituidos: «Trabajar en su propia perfección, haciendo lo posible por practicar las virtudes que el Soberano Maestro se dignó enseñarnos con la palabra y el ejemplo: predicar el Evangelio a los pobres, y especialmente a los pobres del campo.» La espiritualidad característica de *Monsieur* Vincent está toda en esta fórmula: Vivir a Cristo para llevar a Cristo a los demás: nada menos y nada más. Y añade: «Si sabemos vivificar a las almas con el espíritu del Evangelio, seremos grandes misioneros.» Pero ese *sí* es demasiado humilde; porque, ¿quiénes han sido mayores misioneros que *Monsieur* Vincent y sus hijos?

¿Y quiénes son estos hombres? Proceden de todos los medios sociales; vienen de la burguesía, incluso de la nobleza; pero los hay también del pueblo. Y sea cual fuere su origen, todos se han hecho pueblo entre el pueblo, pobres entre los pobres, tratando con la miseria, sin pesadumbre ni disgusto. Invitan a la mesa a los humildes, para seguir en esto el ejemplo de su jefe; ni son hombres ilustres, ni intentan serlo: más bien son hombres buenos que saben hablar al corazón de las personas comunes, riendo y llorando con ellos, porque su caridad sabe ser, ante todo, una virtud animada. «Vamos —dice uno de ellos— buena y simplemente, enviados por nuestros señores los obispos, a evangelizar a los pobres como lo hizo Nuestro Señor.» Llegan a un barrio, una aldea o una población y se pasan allí quince días o un mes dedicados a predicar por todas partes, especialmente en las iglesias y en dondequiera que sea necesario. Y, por supuesto, gratuitamente, sin pedir nada a nadie. «No estamos menos obligados a hacer gratis nuestra misión que los capuchinos a vivir de limosna», responde *Monsieur* Vincent a *madame* de Longueville, que ha ofrecido sufragar los gastos de una misión. No tienen otro plan que llevar la palabra de Dios y conducir al pueblo a la confesión general o a la Santa Misa. ¡Y lo conseguirían del todo!

Hay un punto en el que Vicente es extremadamente estricto y que no hace más que recordar a los suyos: y es que, para hablar de Cristo y darse a entender es necesario ser sencillos. Con lo que se nos afirma que la simplicidad no era en todas partes la mayor virtud de los predicadores. Por entonces, los sermones eran con frecuencia la ocasión de pomposas exhibiciones de una erudición barata que, so pretexto de simbolismo, llegaba a las más sorprendentes y absurdas relaciones; *Monsieur* Vincent no tiene bastantes sarcasmos para aquellos «períodos cuadrados», aquella elocuencia «catedralicia», aquellos «bordados» y aquella «predicación tan relamida». ¡Basta de *Bibus* y de *coeli coelorum*! —grita bonachón—. «Pavonearse con bonitos discursos es cometer un sacrilegio; sí: ¡un sacrilegio!» Si se quiere tocar los corazones, hay que hablar con el corazón, sin frases hechas, sin énfasis. Esto es lo que el santo llama el *Pequeño Método*. Y cuando sabe que uno de

1. Las Constituciones definitivas, aprobadas por Clemente X en 1670 establecieron los cuatro votos que conservan aún los Lazaristas: los tres votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia, y el voto especial de servicio a los pobres.

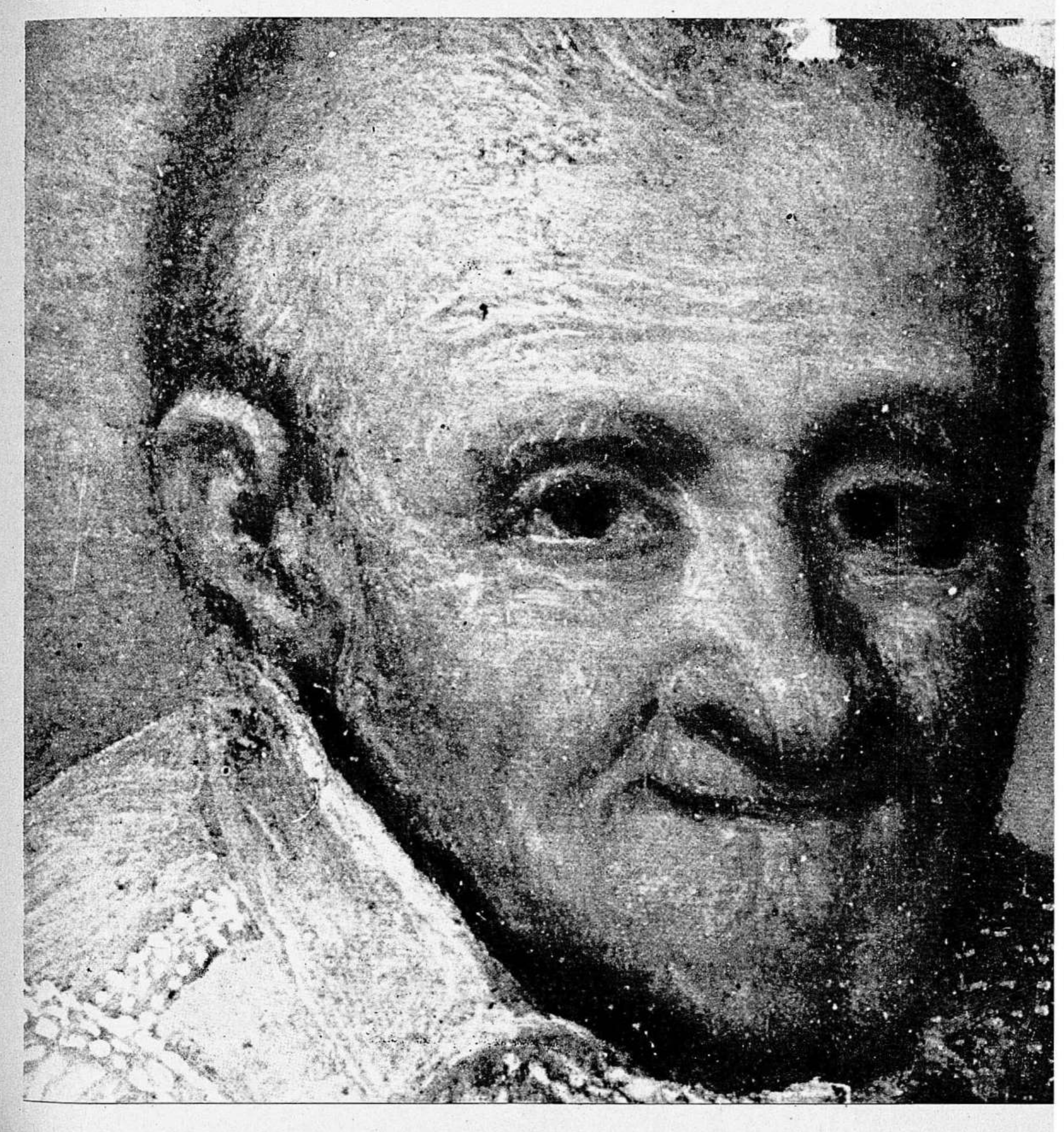
sus misioneros continúa en la práctica de la tonante elocuencia, le escribe con amabilidad no exenta de malicia: «Se me ha advertido que hacéis demasiados esfuerzos al hablar al pueblo y que eso os debilita mucho. ¡En nombre de Dios, *monsieur*, cuidad de vuestra salud y moderad vuestras palabras y sentimientos!»

Nosotros mismos vemos los resultados de aquella obra, y aun podríamos recordar otros en nuestros tiempos. Las misiones fueron y son hoy día un excelente medio para remover las almas. Cuando escribía al Papa Clemente XI para pedirle la canonización de Vicente de Paúl, Bossuet proclamaba la decisiva influencia que la misión había tenido en su propia evolución espiritual. Los pobres, los humildes a quienes en primer lugar se dirigían los misioneros, mostrábanse igualmente tocados por la gracia. La misión se convertía en un acontecimiento: en Laon, por ejemplo, se decidía la suspensión del mercado para que todos pudieran acudir a escuchar a los misioneros. Desde Poitiers, uno de éstos, enviado a aquella ciudad, en la que había entrado con dificultades, escribía después gozoso: «Estas almas, que parecían duras como pedernales, arden ahora en sagrado fuego.» Mende, Arlés, Angulema, Cahors, Sens, Annecy, Châlons, Tréguier, Guingamp, Morlaix... reclamaban sucesivamente la presencia de los clérigos de San Lázaro. No faltaban dificultades. En Sedán había que enfrentarse con numerosos protestantes, lo que complicaba la situación; en Saint-Méen, con celosos benedictinos que pretendían impedir la instalación de los lazaristas; en Saintes, con el mismo diablo, de quien se aseguraba que venía de noche a dar terroríficos golpes en las bodegas. Desde Saint-Lazare, *Monsieur* Vincent seguía el desarrollo de su obra, recibía los informes de los superiores de las Casas que la Misión fundaba en los grandes centros, y los de los misioneros que trabajaban por doquier. Sus hijos iban escribiendo una verdadera leyenda dorada: de toda Francia le llegaban testimonios de gratitud. Un día, recibió de uno de los suyos, Esteban Blatiron, que misionaba en Córcega, el conmovedor relato del fraternal abrazo que se habían dado públicamente, a la salida de un sermón, dos encarnizados enemigos; aquello provocaba lágrimas de alegría.

Además hubo las dos misiones de «San Germán» que daban testimonio de que *Monsieur* Vincent no reducía su interés a los desgraciados de los campos. Una tuvo lugar en la Corte, en 1638, cuando el Rey pasaba una temporada en el castillo de Saint-Germain-en-Laye. Fue él quien pidió algunos predicadores, que fueron gustosamente enviados por *Monsieur* Vincent; los tomó de entre sus oyentes de los «Martes» y les dio orden de decir a las bellas mujeres frívolas, a los señores amigos del duelo, a los infatigables calumniadores y a los deseosos de brillar, unas cuantas verdades fundamentales; cosa a la que se entregaron los misioneros sin temor alguno. Después siguió otra misión, tres años más tarde, en un ambiente menos perfumado, en el barrio de Saint-Germain de París, del que dijo el buen Abelly que era «la sentina de todos los vicios», y donde los discípulos de *Monsieur* Vincent removieron tanto a las almas que el párroco de San Sulpicio, M. Olier quedó conmovido y guardó cuidadosamente para más adelante aquella lección.

Hasta el fin, hasta sus últimos días, la Misión permanecerá en el centro de las preocupaciones de *Monsieur* Vincent, como objeto de su constante atención. Tras la muerte de *madame* Gondi, otra gran dama se declara protectora de la joven Congregación: la duquesa d'Aiguillon, inteligencia clara y alma deseosa del bien: gracias a ella se vencieron muchas dificultades y se ganaron numerosos apoyos. Ni se detuvo ante el desconfiado Cardenal de Richelieu que ni ayudaba ni aprobaba la acción de *Monsieur* Vincent. Pero, ¿no se levantó una Misión en el mismo barrio que llevaba su nombre y no le dejó al morir un importante legado? Viejo, deshecho, tullido, Vicente no vacila en ir a visitar personalmente, si es preciso, los sectores de la Misión, haciendo uso de la carroza que le regalaran las Damas de la Caridad y a la que cariñosamente llamaba «mi infamia». A su muerte, en 1660, San Lázaro habrá proporcionado ochocientas cuarenta misiones y la Congregación contará, repartidos en veinticinco casas, con 131 sacerdotes, 44 clérigos y 52 coadjutores. Ci-

San Vicente de Paúl, anciano. En este hombre, admirado incluso por los historiadores más «laicos», se encarnaron todas las exigencias que caracterizarían el «Gran siglo de las almas»: atención a la vida cotidiana de los más humildes, fe vivida intensamente, llamamiento a la responsabilidad de los que detentan el poder, grandeza del sacerdocio-testimonio de Dios, deber de la misión.
Medallón de cobre conservado en la casa madre de los Lazaristas. París.



fras impresionantes pero que dejan adivinar hasta qué punto era pesada la tarea para cada uno de los lazaristas. «Tres hombres hacen más que diez cuando Nuestro Señor echa una mano» —decía sonriendo *Monsieur* Vincent—. Gracias a él y a sus hijos —no a ellos solos, desde luego, pero sí principalmente— el movimiento de la Reforma Católica en Francia había dejado de ser una empresa de clérigos e intelectualos. La tierra francesa encontraba de nuevo sus raíces cristianas. Y en la medida en que las ha conservado, aún les debe mucho.

"El Cristianismo depende de los sacerdotes"

Entre los fines asignados a sus hijos, *Monsieur* Vincent proponía un tercer objetivo. Santificarse a sí mismos y llevar la Palabra a los pobres, sí; pero también «había que ayudar a los eclesiásticos a adquirir las virtudes necesarias a su estado». En realidad, esta tercera intención no era más que la consecuencia de las dos primeras: para evangelizar al pueblo era necesario evangelizar a sus pastores que, con frecuencia, tenían la misma necesidad.

Los decretos del Concilio de Trento no habían bastado, evidentemente, para detener de golpe la decadencia del clero. Para remontar una pendiente por la que la Iglesia resbalaba desde hacía más de dos siglos, urgían aún muchos esfuerzos. Buen número de sacerdotes, sobre todo en la campiña, vivían a la altura intelectual y moral de sus pueblos: esos pueblos cuyo nivel moral, después de tantos años de convulsiones políticas, religiosas y sociales, no era demasiado alto. Para decir la verdad, no es que la mayor parte de esos sacerdotes se hundieran en pésimas costumbres, sino que vivían de un modo que nada tenía de sacerdotal. Muchos eran perezosos; «la pereza es el vicio del clero» —confesaba *Monsieur* Vincent—, indiferentes a todo esfuerzo pastoral. Faltos de formación, arrastraban una gran ignorancia: Vicente podía acordarse de aquel cura al que había visto en una de sus primeras misiones, en los dominios de Gondi, que ni siquiera sabía la fórmula de la absolución. Por otra parte, el absentismo era moneda corriente.[1]

Esta decadencia del clero atormentaba el alma verdaderamente sacerdotal de *Monsieur* Vincent. Acerca de la situación que le había sido posible conocer, Vicente escribía estas terribles palabras: «Los sacerdotes que viven como lo hace hoy día la mayoría, son los peores enemigos con que cuenta la Iglesia de Dios»; y esto otro: «La depravación del estado eclesiástico es la causa principal de la ruina de la Iglesia.» Críticas severas que, para un corazón tan generoso como el suyo, significaban una profunda exigencia. «Los pueblos son como sean sus sacerdotes.» «Si un buen sacerdote puede hacer tanto bien, ¡ay, cuántos males acarrea uno malo!» Y añadía esta breve frase, en la que parece adivinarse como un preanuncio del santo cura de Ars: «Nada hay tan grande como un buen sacerdote.»

Dedicóse, pues, a la reforma del clero. «Señores hermanos míos —exclamaba ante sus lazaristas—, formar buenos eclesiásticos, es la obra más difícil, más alta y más importante para la salvación de las almas.» Obra difícil, en verdad. Era necesario poner fin a tantas costumbres demasiado bien establecidas, exigir garantías morales de los futuros sacerdotes, obligarles a una formación especial, impedir que los jóvenes llegaran a las órdenes gracias a la recomendación de algún personaje poderoso, con el solo objeto de alcanzar una posición social y con el mínimo de conocimientos teológicos. ¡Había que reedificar desde la base un entero edificio! *Monsieur* Vincent no era el único en llevar en su alma la angustia de aquel inmenso problema. Medio siglo antes, el Concilio de Trento lo había estudiado a fondo y había propuesto sapientísimos principios; no había más que ponerlos en práctica. Bérulle con su Oratorio, y Bourdoise con su comunidad de sacerdotes, trabajaban en la empresa cada uno a su manera; poco más tarde, aparecían aún M. Olier y San Juan Eudes; Holzhauser en Alemania, y otros. En aque-

1. Sobre el estado del clero, ver más adelante, capítulo II.

lla inmensa tarea, Vicente de Paúl no está solo, pero asume un papel capital.

La primera de sus realizaciones le fue literalmente inspirada por la Providencia: a lo largo de toda su existencia había de ocurrirle acoger una sugestión, una idea, un proyecto, como procedente de Dios; inmediatamente, con toda humildad se ponía a realizarlo con todo su celo y genio de organizador. Pero aquello había ocurrido en 1628. *Monsieur* de Beauvais, Agustín Potier de Gesvres, viajaba en carroza por uno de los caminos de su diócesis, acompañado de algunos eclesiásticos, entre los que se hallaba *Monsieur* Vincent. El Obispo parecía medio dormido. De pronto, abrió los ojos y dijo: «He adivinado un medio breve y eficaz para preparar a los clérigos a las Sagradas Ordenes. Los retendré en mi casa durante varios días; allí se dedicarán a ejercicios de piedad y serán instruidos en sus deberes y funciones.» *Monsieur* Vincent sintió una gran alegría: «Ese pensamiento procede de Dios, señor; no creo que haya nada mejor para conducir al clero de vuestra diócesis por el buen camino.» «Sería excelente comenzar lo antes posible —replicó el Obispo—. Trazad un programa, haced la lista de los individuos que pueden elaborar la materia de los retiros, y quince o veinte días antes de la ordenación de septiembre volved a Beauvais a fin de disponerlo todo para el retiro espiritual.»

Así nacieron los *Ejercicios de Ordenandos*. Y en las Témporas siguientes, *Monsieur* Vincent estaba en Beauvais para dirigir el primer retiro. En tres años, la nueva fórmula fue perfectamente llevada a la práctica, con el establecimiento de un reglamento y un pequeño manual redactado por *Monsieur* Vincent en colaboración con otras «personas piadosas»: los *Retiros para Ordenandos*, a la vez sumario de ascética y resumen de teología. El éxito fue considerable. El Arzobispo de París quiso tener aquellos ejercicios en su diócesis y pidió a *Monsieur* Vincent que celebrara algunas sesiones en el colegio *Des Bons-Enfants*. Después, cuando San Lázaro fue ofrecido a la joven Compañía de la Misión, el Arzobispo exigió que en aquel lugar hubiera regularmente ejercicios para sus futuros sacerdotes. La institución irradió por todas partes; fue adoptada por otras diócesis como Troyes, Noyon; después llegó a Saboya y a la misma Roma. Realización que puede parecer reducida a los católicos del siglo XX —¿quién podría hacer algo verdaderamente serio en veinte días?— pero que no por eso fue menos eficaz. Entre aquellos ordenandos que pasaron por los ejercicios, dan excelentes testimonios Jean-Jacques Olier, el abate de Rancé y Bossuet —sobre todo Bossuet— que, después de haber sido formado en ellos, los enseñó muchas veces.

Pero, mejor que nadie, *Monsieur* Vincent se daba cuenta de la insuficiencia de aquella realización. El retiro constituía, sin duda, un comienzo; pero era necesario algo más. Durante cinco años esperó a que la Providencia le anunciara lo que debía hacer. La señal llegó a él mediante algunos de los mismos sacerdotes que habían seguido los ejercicios en San Lázaro. Habiendo conocido mejor las grandezas y responsabilidades de los sacerdotes, pidieron a *Monsieur* Vincent que les reuniera en San Lázaro «para conversar entre sí acerca de las funciones y virtudes propias de su ministerio». El santo consintió a su petición, y el 24 de junio de 1633 se inauguraban las *Conferencias del Martes*. Las mantuvo, sin excepción alguna, hasta su muerte. Hiciéronse célebres en seguida. «Apenas hay un sacerdote de mérito que no quiera participar en ellas» —dice Lancelot, el ilustre pedagogo, a quien preocupaban tanto las cuestiones de la reforma clerical como las raíces griegas—. «Entre estos señores de la Conferencia —dice Vicente— no hay uno que no sea hombre ejemplar. Todos trabajan con incomparable fruto.» Y entre los asistentes a las Conferencias, el santo eligió a los misioneros encargados de catequizar la Corte y Saint-Germain. Bossuet, que fue uno de los asiduos, ha dado este bello testimonio acerca del «alma» de las Conferencias: «Era ese ministro que, según la expresión de San Pedro, habla de Dios de una manera tan elevada que Dios mismo parece explicarse por su boca.» Viose en las Conferencias a Obispos como Godeau, de Grasse y el abate de Coulanges a quien *madame* de Rabutin-Chantal llamaba *le Bien Bon*, y M. Olier, que ya meditaba la fundación de San Sulpicio, y Abelly, futuro

biógrafo de *Monsieur* Vincent. Todos proclamarían a su vez lo que debían a aquel hombre de Dios.[1]

Todo aquello ya era bastante hermoso. Pero ¿bastaba? Todavía no. A la obra de la reforma clerical, al mismo éxito de los *Ejercicios* y los *Martes*, *Monsieur* Vincent añadiría una tercera pieza. El Concilio de Trento, en su XXIII sesión había pedido a los Obispos que establecieran en sus diócesis *Seminarios* para formar en ellos a los futuros sacerdotes;[2] pero todavía se buscaba una fórmula para aplicar aquella decisión, más de setenta años después de la clausura del Concilio. Todos los reformadores pensaban en ello: ante todo, Bérulle y Bourdoise. Pero hasta entonces los resultados no pasaban de medianos. Durante 22 años, los Padres del Oratorio lo habían intentado sin resultados; en San Nicolás de Chardonnet, M. Bourdoise no había logrado en treinta años más que la fundación de una comunidad sacerdotal en la que se preparaba a los jóvenes: obra útil, pero de limitados alcances. Todos los Obispos a los que más o menos directamente había formado *Monsieur* Vincent, le suplicaban la verdadera creación de los seminarios. Pero el santo vacilaba aún. ¿Era eso lo que Dios quería de él? La vocación de sus hijos consistía en la evangelización de las buenas gentes del campo, y no eran lo suficientemente numerosos para lanzarlos a una empresa tan enorme como la de los Seminarios. ¡Que el cielo le enviara una señal! Y una vez más, se la dio la Providencia por mediación del mismo Cardenal de Richelieu que, en una memorable audiencia, invitó a *Monsieur* Vincent a resolver aquel problema que el Cardenal sentía cordialmente.

El colegio *Des Bons-Enfants*[3] se convirtió entonces en un seminario, a cien metros del de M. Bourdoise. Mejor dicho, dos seminarios salieron de la iniciativa de Vicente: el *Grande*, que conservó a una docena de futuros sacerdotes en los *Bons-Enfants*, y el *Pequeño*, instalado en un edificio anejo al de San Lázaro, llamado San Carlos, donde los más jóvenes hacían sus estudios sin que ello supusiera obligatorio destino a las órdenes sagradas. Así, la separación entre alumnos y «seminaristas», tan deseada desde hacía diecisiete años por el Episcopado de Francia, se convirtió en una realidad. Esto ocurría a comienzos de 1642, en la misma época en que M. Olier fundaba el Seminario de Vaugirard. Quedaba indicada la fórmula definitiva del seminario.

Pero esto no quiere decir que aquellos seminarios de los comienzos se parecieran a los nuestros. Según los diversos lugares, recibían a los futuros sacerdotes por un período de seis meses a dos años, mucho más para darles una formación moral y pastoral, que para proporcionarles una sólida cultura teológica. *Monsieur* Vincent insistía mucho sobre esa formación; y el reglamento, bastante draconiano, por él dictado, contribuía no poco a inculcarlo a los alumnos. Desconfiaba de los excesos de la «escolástica», como él decía, «que puede oírse lo mismo en Navarra que en la Sorbona»; *scientia inflat* —repetía con frecuencia—. Prefería quedarse en el terreno práctico, lo que por otra parte no le impedía desear que sus seminaristas tuviesen «la cabeza bien hecha» y sólidas bases de cultura. Establecióse un tipo «vicentino» de seminaristas, que tuvo rápido éxito. Los lazaristas asociaron aquella obra a la de la Misión, enviando a sus jóvenes a misionar y abriendo seminarios en todas las ciudades donde lo pedían los Obispos. En Cahors, en 1643, en Saintes, en 1644, en Mans, en 1645, en Agen y Tréguier, en 1648, en Montauban, en 1652. A la hora de morir, el fundador podía darse a sí mismo testimonio de haber trabajado profundamente en la gran obra de formar buenos sacerdotes, dignos de su ministerio.

1. Hay que añadir que *Monsieur* Vincent abrió también en San Lázaro los «retiros cerrados», a los que acudieron sacerdotes y laicos. Allí el santo los albergaba gratuitamente.
2. Ver «*La Reforma Católica*».
3. «Bons-Enfants» significaba entonces «hijos de ricos».

"Caritas Christi urget nos"

Misiones, seminarios, conversiones en masa, reforma del clero: hermoso trabajo, en verdad. Pero, para un hombre infatigable como era *Monsieur* Vincent, todo aquello era bien poco. El amor de Dios y del prójimo es una pasión devoradora que no deja reposo alguno a quien a ella se entrega. Solicitado por todas partes por el espectáculo de la miseria, Vicente de Paúl responde a todos los llamamientos; anticipábase incluso a desgracias que no llegaban a manifestarse. Una tras otra salían de sus manos las obras, las instituciones, los grupos, cuyo único objetivo era hacer menos dura, menos injusta y cruel la vida de los humildes en esta tierra. Las barreras sociales cedían ante él: el dinero dejaba de ser cautivo de su propio egoísmo. En un tiempo de feroces tinieblas, Vicente hacía resplandecer la gran luz de la bondad. Lo que hoy llamamos nosotros «doctrinas sociales», ya tenía sus bases puestas por él «de bondadosa y sencilla manera», sin preocuparse mucho de teorías. La consigna dada a sus hijos era su propia máxima de existencia: «La caridad de Cristo crucificado nos apremia.»

He aquí el retrato que la posteridad —por una vez reconocida— había de conservar del hombre de Dios. Vicente de Paúl, Apóstol de la Caridad: así aparece escrito incluso en los diccionarios. Un Vicente que acoge entre los pliegues de su vasta sotana a los pequeños abandonados, a los que va recogiendo en las esquinas de las calles; un Vicente que lleva su bondad al extremo de sustituir en los remos a un desventurado condenado a galeras, que gime y se hunde bajo los golpes del cómitre; un Vicente que sirve con sus propias manos a los enfermos amontonados en los hospitales, ayudándoles en todo sin disgusto, sin preocupaciones de contagio; un Vicente nombrado despensero de las tierras asoladas, organizador de un socorro católico en el que se inspirarán nuestras instituciones similares, capaz de salvar del hambre a regiones enteras... Imágenes diversas del santo que el pueblo de Francia guardaría siempre presentes en el corazón y en el alma: es imposible meditar en ellas sin emoción. Vicente, el más humano de todos los santos...

Y cuando se piensa en la obra de caridad de *Monsieur* Vincent, hay que evocar las condiciones —literalmente aplastantes— en que la llevó a cabo. Francia había entrado en el siglo XVII desangrada y consumida por las guerras de religión; bajo la sabia administración del rey Enrique, la gran vitalidad que la nación conservaba todavía permitía pensar en grandes proyectos y en restañar rápidamente las heridas. Ni los equívocos años de la minoría de Luis XIII habían logrado frenar aquel despertar. No había más que hacer frente a las dificultades y calamidades suscitadas por la naturaleza, sin contar con las locuras de los hombres. Pero a partir del instante en que, caído su aliado sueco Gustavo Adolfo, Richelieu hizo pasar a Francia de la guerra «encubierta» a la guerra «abierta», contra España y Austria, para salvaguardar el equilibrio europeo, la situación tomó un rumbo trágico. Invadida a la vez por el Este —donde el heroico Saint-Jean-de-Losne resistía los asaltos de los imperiales— y por el Norte, donde los croatas de Piccolomini conquistaban Corbie, el reino entero estaba amenazado de muerte. Y mientras los más ricos ciudadanos de París amontonaban sus enseres en las carrozas y se daban a la fuga, las avanzadillas españolas aparecían en Pontoise. Champaña, Borgoña, Picardía y bien pronto la Lorena (que no era francesa más que de idioma y de corazón) vacilaban bajo los golpes del enemigo. Hay que imaginarse aquellos desastres que duraron bastante tiempo después que el «año de Corbie» (1636) se convirtiera en un mal recuerdo. Hordas de forajidos y prófugos cruzaban las regiones de un lado a otro, sometiéndolas al pillaje, incendiándolo todo y aun haciendo cosas peores. «Cada uno de mis soldados tiene un diablo en el cuerpo —decía el duque de Lorena—, y a la vista de un pillaje, ese diablo se multiplica por cuatro.» Seguidos de sus criados y mujeres, unos dos o trescientos mil hombres vivieron, durante algunos años, a costas de la tierra francesa, dejándola después de su resurrección y de la definitiva victoria, en un estado que difícilmente podemos imaginar...

Apenas nos atrevemos a creer en los documentos que nos han dejado la relación de las miserias de aquellos años calamitosos. Aquellos esqueletos cubiertos de llagas, de los que los mismos lazaristas confesaban que producían espanto, aquellos niños desnudos y errantes en busca de raíces. Aquellas madres de las que se nos dice que se repartían la carne de sus propios hijos. «¡Ya no se labra la tierra!» —grita uno de los testigos de tanto horror, con una de las peores exclamaciones que pueda proferir un campesino francés—. A los males de la guerra se añadían los de las epidemias que, ordinariamente, vienen tras ella. La peste se renovaba casi cada año; la viruela se manifestaba casi tan mortal; la «tiña» produjo verdaderas hecatombes. Y para colmo de males hasta las condiciones climáticas se mezclaron en aquel desbarajuste: sucediéronse los terribles inviernos y las inundaciones catastróficas. Y cuando, firmada la paz, la gente piensa que ha llegado el momento de respirar, de nuevo surgirán imprevistas calamidades. No bastaba, por lo visto, la guerra de los protestantes en las regiones de Montauban y en La Rochela; ni bastaban las conjuraciones de los nobles contra el gran Cardenal, ni la revuelta de los truhanes de Périgord y de los mendigos de Normandía: he aquí que en París, los señores del Parlamento, a los que en seguida se unen los duques y príncipes, llevan a cabo contra el Cardenal italiano un juego que, a pesar del nombre con que se le conocerá en la Historia —*la Fronda*—, no tiene nada de infantil, puesto que entrega inmediatamente a la capital al hambre y al terror. ¡Tiempos dolorosos en verdad!

El milagro de *Monsieur* Vincent consiste en que supo enfrentarse a todas las calamidades que los acontecimientos y la inconsciencia de los hombres provocaban y que, para ayudarse en tan gran tarea, hizo surgir de en medio de aquella sociedad egoísta, frívola y brutal, verdaderos tesoros de caridad. Porque los misteriosos rayos que irradian de él, atraen hacia sus empresas a cientos y miles de devotos. ¡A todos imponía sacrificios con su imperiosa dulzura! «¡Una Reina no necesita joyas!» —exclamaba con gentileza ante Ana de Austria, que vacilaba en ofrecer sus diamantes. El entusiasmo por la entrega, la emulación en la generosidad: eso era lo que *Monsieur* Vincent sabía sacar de las almas. Lo mismo que desbordaba en la suya.

Comenzaron las *Damas de la Caridad*. Ya hemos visto con qué espontaneidad había nacido su institución, de un modo providencial en Châtillon-des-Dombes. Una inspiración del cielo, rápidamente concretada en unos reglamentos precisos. Vuelto a París, con los Gondi, fue un juego sencillo para Vicente el reunir a las damas del gran mundo para encomendarles cuidados de caridad parecidos a los de Châtillon. Lo que de estas damas esperaba era que fueran a visitar «a nuestros señores los pobres»; llevarles alimentos y vestidos; socorrerlos material y moralmente. «Si se hubiera preguntado a Nuestro Señor: ¿qué habéis venido a hacer a la tierra?, contestaría: —Asistir a los pobres. —¿Y qué más? —¡Los pobres! —¿Y qué otra cosa? —¡Los pobres! Estoy aquí para asistir a los pobres.» Es admirable que tantas almas hayan sabido escuchar semejante lenguaje. ¿Acaso hubo, como suele decirse, una «moda de la caridad»? Puede ser. Dios se sirve de todo para sus designios. Pero no eran solamente mujeres del gran mundo como la rica presidenta Goussault, superiora de la «Compañía de las Damas», que con sus enfermeras hacía tan jubilosamente obras de caridad; o la excelente *mademoiselle* Polaillon —a la que *Monsieur* Vincent llamaba en broma *mademoiselle Poulaillon*— cuya gran nariz y cuyos ojos vivísimos se dejarían ver tan valerosamente en los barrios peor afamados; ni la exquisita *madame* de Villeneuve, que con sus *Hijas de la Cruz*, se apasionaría en la enseñanza de las niñas pobres; ni *madame* de Miramion, admirable viuda de dieciséis años que, desdeñando las galas de la Corte, se dedicó a los hospitales. ¡Cuántos grandes nombres de Francia en torno a los lechos del *Hôtel-Dieu* y de la *Salpetrière*! *Mme.* de Maupeou, la princesa de Montmorency, la duquesa de Nemours, *Mme.* de Beauharnais, *Mme.* de Hautefort, y hasta princesas de la sangre como Luisa-María de Gonzaga, futura Reina de Polonia, e incluso

Ana de Austria, Reina de Francia. Desde París, la Compañía de las Damas irradió a través de toda Francia: a Beauvais, Senlis, Joigny, Meaux, Châlons. Y en todas partes se hacía el mismo bien.

Una de estas «damas de la caridad» merece ser considerada aparte, en primer plano: Luisa de Marillac (1591-1660). Era la joven viuda de un burgués, alma fervorosa que halló en la caridad la respuesta a sus dudas y angustias; inteligencia viril, lúcida y bien organizada. Tras una infancia y una adolescencia avaras de felicidad, aceptó sin mucho entusiasmo, casarse a los veintidós años con un cuadragenario, *monsieur* Antoine Le Gras, secretario a las órdenes de María de Médicis y al que, cuando ella tenía treinta y cuatro, perdió. Apartada desde hacía tiempo de los placeres del mundo que tan mal la había acogido, *Mlle.* Le Gras[1] esperaba también, sin saberlo, una señal del cielo. Y la señal llegó. En el aniversario de la muerte de su marido, el sacerdote encargado de decir la misa —Vicente de Paúl— tuvo la exquisita idea de escoger para la ceremonia la misa de esponsales. Luisa de Marillac, conmovida, confió su alma al fundador de la Caridad. Inmediatamente éste la asoció a su naciente empresa. Cuatro años después, con tiempo suficiente para conocer a su dirigida y sus dotes de juicio y de gobierno, le encargó la inspección y la labor de reforma de las damas ya existentes y la creación de nuevas casas. Luisa trabajó admirablemente en Montmirail, Villepreux y Beauvais.

¿Fue ella o fue él quien tuvo la idea de una nueva fundación? Luisa de Marillac se rodearía durante toda su vida de una humildad tan grande que no siempre ha sido posible hacer justicia a su memoria. La popular expresión de «Hermanas de San Vicente de Paúl» parece consagrar aquella voluntaria discreción de quien fue, también, fundadora. En todo caso, el mérito de *Monsieur* Vincent consistió en adoptar aquella idea y conducirla felizmente a su realización. Es fácil comprobar que la Fundación de la Caridad padecía dos males que —a lo que se cuenta— no ignoran tampoco las obras católicas de nuestro tiempo: con demasiada frecuencia las «damas» tiraban a diestra y a siniestra, porque cada grupo quería ser único responsable de sus actos, lo que, según decía *Monsieur* Vincent, resultaba un verdadero «pisto»; por otra parte, tras el magnífico entusiasmo de los comienzos, aquellas buenas damas —especialmente en las ciudades— sumergidas en sus ocupaciones mundanas, no siempre hallaban el tiempo suficiente para preparar los alimentos de los pobres y menos aún para llevárselos y preocuparse de ellos. Se pensó entonces en proporcionarles ayuda; así nació la «Cofradía de la Caridad de las siervas de los pobres enfermos de las parroquias», o sea, las *Hijas de la Caridad.*

Difíciles fueron los comienzos. Para instituir a aquellas profesionales de la caridad, *Monsieur* Vincent se había limitado a tomar, en el curso de sus misiones, a algunas jóvenes de modesta familia que, sin atracción por el matrimonio, podían ser enviadas a las parroquias en las que ya había Casas de Caridad. Reclutadas un poco al azar y sin gran preparación, estas auxiliares proporcionaron decepciones. Era indispensable seleccionarlas mejor, imponerles una verdadera educación para la tarea que les aguardaba. *Mlle.* Le Gras se encargó de ello. El 29 de noviembre de 1633 reunió en su casa, en una modesta mansión del barrio de San Víctor, cercano a Saint-Nicolas-du-Chardonnet, a cuatro humildes campesinas decididas a convertirse en siervas de los pobres. Así nació el Instituto de Hijas de la Caridad. Tan rápidamente surgieron las nuevas vocaciones que, tres años más tarde, hubo que ir a La Chapelle, a un local más amplio, y después a la calle del *Faubourg-Saint-Denis,* frente a San Lázaro.

De esta manera nació una de las instituciones que más honran a la Iglesia; una de las que, con su testimonio de la caridad de Cristo, nos impiden aún desesperar de la humanidad en las horas más sombrías. Conocida es la frase de Napoleón: cierta tarde que, ante las Tullerías exaltaba un grupo de filósofos en presencia del Em-

1. Sabido es que el uso de aquellos tiempos reservaba el tratamiento de «Madame» para las damas de calidad y el de «Mademoiselle» para las de la burguesía.

perador los beneficios de la filantropía en el siglo de las luces, contestó aquél: «Todo eso está muy bien, señores; pero dadme una hermana gris.»[1] En las calles más tristes de las grandes ciudades, igual que en las más abandonadas campiñas, su vestido o el de las campesinas del tiempo de *Monsieur* Vincent, —el que se ve en *Le Souper des Paysans* de Le Nain— y su amplia toca blanca, son el vivo símbolo de todo lo que el corazón humano, exaltado por el amor de Cristo, puede dar de más sublime; y cuando un francés se encuentra con ellas, al otro extremo del mundo, en cualquier tierra extranjera, no puede menos de experimentar una profunda emoción, plena de ternura y admiración.

Las Hijas de la Caridad no eran —ni lo son— «religiosas» propiamente hablando: en el siglo XVII sólo se concebía a las religiosas encerradas tras una reja. Verdad es que San Francisco de Sales había ideado una institución de mujeres consagradas a Dios que vivirían en el mundo y en él trabajarían por Cristo y su Iglesia; pero no salió con su empeño. Sus salesas hubieron de volver a la clausura. Pero Vicente lo consiguió, no sin dificultad, por supuesto. La primera vez que M. Blas Méliand, procurador general del Rey, recibió a *mademoiselle* Le Gras, que iba a pedir el registro de los estatutos de la Fundación en el Parlamento, no pudo menos de exclamar, sorprendido: «¿Sois seculares? ¡Pero, eso no puede ser! Todas las comunidades femeninas son regulares.» Pero Vicente no era gascón en vano. Los famosos estatutos quedaron redactados de tal manera que fue imposible toda confusión, y cualquier obstáculo quedó allanado. En 1646, el Arzobispo de París aprobó el Reglamento; con gran habilidad Luisa de Marillac se las arregló para que el nuevo Instituto quedara bajo la dirección de su padre espiritual, *Monsieur* Vincent, cosa que él mismo no deseaba en absoluto, por humildad. (Existe además una historia casi policíaca y muy divertida, acerca de cierta documentación desaparecida.) En 1657 las cartas patentes del Rey confirmaban la fundación que, en 1668 —ocho años después de la muerte de ambos fundadores— sería reconocida como de Derecho pontificio.

¿Se ha medido la verdadera revolución social que supone la creación de las Hijas de la Caridad? Porque, en fin de cuentas, hasta entonces la caridad era obra sobre todo de clérigos, de religiosos y de damas de holgada posición. Pero he aquí que ahora aparecían asociadas a semejante empresa jóvenes del pueblo, esas «buenas hijas del campo» a las que tanto alababa Vicente, muchachas que llevaban nombres que evocaban al terruño francés: Madeleine Raporteblé, Marie Vigneron, Jeanne Gresier, Mathurine Guérin, Julie Hore Loret, Toussainte David y Françoise Fanchon... Precisamente era la virtud de estas mujeres humildes, puras, sobrias y tenaces, lo que Vicente deseaba ver practicar en toda la «Pequeña Compañía». A cuantas querían entrar al servicio de los pobres, el fundador proponía el ejemplo de la vaquera Margarita Naseau, jovencita de Suresnes, que había aprendido por sí sola su «Cruz de Dios» —así se llamaba entonces al alfabeto— pidiendo a veces a algún viajero que le mostrara las letras; y en cuanto hubo adquirido algunos conocimientos, se dedicó a ir de pueblo en pueblo para enseñar a los hijos de los más pobres. Vicente la había encontrado mientras predicaba una Misión en Villepreux y la había atraído al servicio de su obra. «La primera hija de la Caridad» —decía después el santo de aquella joven—. «Todo el mundo la amaba.»

Utilizaba en todas partes a sus hijas; no hubo obra de las iniciadas por él a la que no estuvieran asociadas sus hermanas grises. En las parroquias, iban a visitar a domicilio a los po-

1. Esta expresión «Hermana gris» nos sorprende hoy, que estamos acostumbrados a ver a las Hermanas de la Caridad con sus hábitos azules bajo las tocas blancas. Ha cambiado el color de sus hábitos: durante mucho tiempo fue gris, de donde viene su nombre. En cuanto a la toca, no era necesaria en los comienzos ni podía llamar la atención, puesto que todas las jóvenes usaban un tocado de lienzo blanco que cubría la cabeza y ocultaba los cabellos; en resumen, era el vestido habitual entre las mujeres de los alrededores de París. La toca más amplia era un suplemento que las mujeres pobres y de complexión delicada usaban para protegerse de las inclemencias del tiempo y los rigores de la temperatura.

bres;[1] enseñaban en la escuela a los niños; y, en seguida, fueron enviadas a los hospitales, donde introdujeron una sonrisa de luz. Cuando *Monsieur* Vincent se ocupó de los presos y condenados a trabajos forzados, también le ayudaron las hermanas grises en la terrible empresa. Y cuando la reina Ana de Austria pidió ayuda para los soldados heridos y enfermos, fueron también las Hijas de la Caridad las primeras en aceptar y enviaron a los ejércitos a cuatro de ellas —las primeras enfermeras— de las que dos morirían de contagio. He aquí lo que hicieron aquellas jóvenes excepcionales, que no eran religiosas... «Atender a los pobres en vez de rezar —les decía *Monsieur* Vincent—, es dejar a Dios por Dios.» La «Pequeña Compañía» creció rápidamente: en marcha hacia una Congregación que hoy cuenta con cuarenta mil mujeres. En 1660, en el instante en que Vicente de Paúl y Luisa de Marillac bajaban al sepulcro, tenían ya un centenar de casas, de las que casi treinta estaban en la capital. Y desde todas partes se llamaba a las hermanas grises.

Damas de la Caridad, Hijas de la Caridad... Pero, y los hombres, ¿en qué se convertirían? ¿Los dejaba *Monsieur* Vincent al margen de su gran obra? No. Por más que, visiblemente, tuviera mayor confianza en el sexo femenino, en sus eminentes cualidades de devoción y entrega, no por eso dejó de acudir a los hombres. Desde 1619 había instituido una primera «Hermandad de Caridad para los hombres», predecesora de las «Conferencias de San Vicente de Paúl», que desarrollaría Ozanam dos siglos después. Y, en el mejor de los sentidos, fue ciertamente uno de los inspiradores de la «Compañía del Santísimo Sacramento»,[2] lejano antepasado de la Acción Católica. En numerosos lugares de Francia fueron los miembros de la Compañía quienes ayudaron a la implantación de las obras de San Vicente.

Tales fueron las colaboradoras que el santo supo reunir en vastas tropas para que le ayudaran en sus empresas. Por lo que respecta a sus realizaciones, fueron tan numerosas y diversas entre sí que resisten a toda enumeración: una surge de la otra y la completa en un maravilloso acuerdo.

Un día —era en 1643— *Mme.* Goussault habla con *Monsieur* Vincent acerca del *Hôtel-Dieu* y de la desoladora situación de los enfermos que en él están. El hospital resulta demasiado pequeño: los enfermos están amontonados en las salas. Las religiosas agustinas que llevan el cuidado de aquel centro, bajo la vigilancia del capítulo de Notre Dame, no pueden atender a todo, aparte de que, enclaustradas por sus reglas, se ven totalmente incapacitadas para buscar apoyo y ayuda fuera del convento. *Monsieur* Vincent se niega al principio: no desea ir «a llevar sus hoces a la mies de otros». Pero la buena presidenta insiste. Quiere ir al *Hôtel-Dieu* con sus Damas de la Caridad. *Monsieur* Vincent se rinde; puesto que lo quiere Cristo, enviará a las Damas a visitar a los enfermos para que les lleven «jaleas, caldos y golosinas», además de libros y juegos para su distracción, de manera que aquellas mujeres trabajen por la salvación de sus almas. Pronto surge una brillante emulación. «De ciento a seiscientas veinte» Damas de la Compañía se encargan de los novecientos enfermos. Junto al hospital se instalan las hermanas grises que colaboran con aquellas damas del mundo en auténtica fraternidad. Grave peso para la joven compañía de *Mlle.* Le Gras; pero no faltan voluntarias que se presten a llevarlo.

Y he aquí otro peso aún más enojoso: la obra de los *Niños Abandonados*. Es, de todas las emprendidas por *Monsieur* Vincent la más célebre y la que más directamente toca la sensibilidad. La situación es abominable; en aque-

1. Aquí y allá se las llamaba *les soeurs du bouillon*, «las hermanas del caldo».

2. Acerca de la *Compañía del Santísimo Sacramento*, ver más adelante, cap. II. Para explicar el éxito y la amplitud de las obras de *Monsieur* Vincent se ha pretendido que él mismo había sido el instrumento y heraldo de la *Compañía*, considerada como una vasta empresa para la dominación de las almas, una especie de hombre de paja de la «Cábala de los devotos». Pero ningún hecho, ningún documento han permitido nunca fundar seriamente esta calumniosa hipótesis.

llos tiempos feroces y desolados, son muchas las madres que abandonan a sus pequeños, tal vez por miseria o desesperación. Solamente en París se cuentan cada año varios millares dejados en los umbrales de las iglesias... ¿Y qué es de ellos? Una institución oficial, *la Couche*, se encarga de recogerlos; pero, en realidad, no se trata más que de una oficina horrible. Colocados los niños en casas de madrastras que deberán alimentarlos por unas cuantas monedas al año, la mayoría mueren de hambre y de falta de cuidados. Y ocurre algo peor aún; porque, vendidos por ocho o diez sueldos, van a parar a manos de mendigos profesionales que a veces les cortan manos y pies para excitar la compasión y la limosna de las gentes. De todos aquellos niños abandonados «apenas se encuentra uno con vida después de cincuenta años». En 1638, Luisa de Marillac se encarga de las tiernas víctimas. ¿Se trata de reformar *la Couche*? No. La obra de los *Enfants trouvés* debe suceder y reemplazar a la vieja institución. Pero esto cuesta caro. Conviene que *Monsieur* Vincent reúna en varias ocasiones a las damas y las haga llorar evocando el drama de aquellas inocentes criaturas a las que, si falta el dinero, habrá que abandonar a su horrible destino. De esta manera, la obra será durable; primero en el castillo de Bicêtre; después, en el arrabal de Saint-Denis; por último —más tarde— en el Hospital de Niños Abandonados que hará construir Luis XIV. Una sola cifra nos da la importancia de aquella obra y nos demuestra hasta qué punto era necesaria: de 1638 a 1660 fueron salvados cuarenta mil niños...

Los mendigos eran otra plaga de París —como de cualquier gran ciudad—. También la situación general parecía multiplicarlos. Licenciados del ejército, campesinos arruinados, viejos abandonados a su suerte, eran legión. Tantos, que se consideraban una fuerza y se hacían temibles e insolentes. ¿Está uno hablando con un amigo en la calle? ¿Ha ido a la iglesia a rezar? Pues, bien: siempre está seguro de ser importunado por esas voces insistentes que reclaman y exigen la limosna, e insultan a quien se la niega. Periódicamente, el Gobierno renueva sus medidas de policía; pero siempre en vano. *Monsieur* Vincent se dedica también a aquel problema. Gracias a Dios, en 1653 un bienhechor anónimo le envía cien mil libras; con ello se empeña en la fundación de un hospicio para aquellos mendigos; al menos para los más desgraciados y viejos. Cuarenta camas para empezar y ya está el Hospicio del Nombre de Jesús, creado, por supuesto, con la colaboración de las hermanas grises. No era demasiado... pero, ¡qué gran ejemplo! La emulación surge por doquier. La duquesa de Aiguillon ofrece cincuenta mil libras. Los «señores de la gran oficina de los pobres», atentos por fin a lo que está sucediendo en los hospitales y hospicios, confían a las Damas de la Caridad «las Pequeñas Casas» de la calle de Sèvres; un lamentable hospicio de sifilíticos y tiñosos. Pero las Damas acuden animosas. Y pronto surge la *Salpêtrière* en un enclave al sur de París, donde se fabrica nitro o salitre *(salpêtre)*, dada por Ana de Austria a *Monsieur* Vincent para que en aquel local recoja a doscientos miserables: en 1657, el «Hospicio General» estaba concluido.

¿Hay acaso una miseria humana sobre la que no se inclinen *Monsieur* Vincent y sus ayudantes? Los niños eran inocentes; los enfermos daban lástima; los mismos mendigos, en su mayoría no eran culpables. Pero ¿y los mismos culpables, los condenados, los prisioneros y forzados? ¿Estaban excluidos de la caridad de Cristo? *Monsieur* Vincent no lo pensaba así. Para él —y será necesario que pasen siglos para que se le comprenda— los condenados, los prisioneros y los forzados son también hombres. Sus amigos de la Compañía del Santísimo Sacramento le han puesto al corriente de la mísera situación en que se hallan los detenidos: «Se pudren en vida», escribe el inspector de Obras, D'Argenson, tras una visita a la cárcel de Saint-Roch. Mezclados horriblemente viven allí los bandidos, los ladronzuelos, los desgraciados prisioneros por deudas, los jóvenes burgueses un poco alocados. *Monsieur* Vincent va a visitarlos personalmente: su bondad les consuela y sosiega. Hasta los monstruos con aspecto de hombre lloran al escuchar sus palabras. Después, el apóstol se llega a las mansiones de los poderosos, protesta, se indigna, «reclama que aquellos

malaventurados sean mejor tratados» y que tengan al menos algún auxilio espiritual. Vence la causa, y para los jóvenes delincuentes abre en San Lázaro una casa de corrección, que se adelanta en doscientos años a las ideas de su siglo.

¿Es eso todo? De ninguna manera. Hay todavía peor suerte que la de los huéspedes de una prisión: la de los desgraciados —de los que no todos han cometido graves crímenes— a los que la justicia real ha enviado, por decreto, a remar a las galeras. Son bellas las galeras del Rey, «rápidas, suaves sobre el agua, vivas y ágiles», con sus dos velas triangulares que no se parecen a ninguna otra y sus remos en dos hileras de treinta y dos cada una, que caen sobre el mar cadenciosamente. Pero hay unos hombres que mueven esos remos, doscientos sesenta por navío, sujetos con cadenas a los bancos, con las espaldas desnudas para recibir mejor los latigazos de los vigilantes, cuando los cómitres juzgan que no se rema con suficiente brío. La suerte de aquellos miserables es tan horrible que no pocos grandes corazones se han conmovido, como el del Obispo de Marsella, el oratoriano Juan Bautista Gault, y el caballero Gaspar de Simiane. *Monsieur* Vicent sabe mejor que nadie en qué consiste ser remero de las galeras. ¡Hubiera faltado tan poco para que él mismo lo fuese en Túnez! A partir de 1619, cuando Felipe Manuel de Gondi le hace nombrar limosnero real de las Galeras, el santo se preocupa por la suerte de aquellos hombres. Los ha visitado, ha protestado ante los cómitres contra la inhumana dureza de la condición en que deben vivir. Es precisamente en aquella ocasión cuando —según se dice— reemplazó en el banco a uno de los forzados. Cuando la *cuerda* parte para Marsella, *Monsieur* Vincent va a ver a los desgraciados y les habla con ternura. Con ellos envía a sus Hijas de la Caridad: Bárbara Angiboust se hará célebre entre los condenados a galeras por su dulzura constante y su paciencia infinita. Después, a los mismos puertos en los que paran las galeras, envía a sus misioneros para que prediquen a aquellos hombres; los resultados son increíbles, las conversiones sorprendentes. Y la insuperable caridad del santo obtiene aun de los grandes señores de Francia una activa limosnería para las galeras y una enfermería.

Pero, ¿dónde se detendrá esa caridad? Ni siquiera ante los turcos. En Berbería hay esclavos cristianos, apresados por los corsarios; esto lo sabe *Monsieur* Vincent mejor que nadie. Hay que ir a visitarlos y a llevarles consuelo espiritual. Pero las autoridades musulmanas se niegan a ello; no quieren más que sacerdotes-esclavos. Y el gascón halla el medio de vencer este obstáculo. El Rey nombra cónsules a unos misioneros. Uno de ellos es Juan Le Vacher, cónsul y vicario apostólico de Cartago, que se atreve a abrir capillas en Berbería y que terminará siendo martirizado en Argel, atado a la boca de un cañón. «Si se me permitiera —le escribe *Monsieur* Vincent— envidiaría vuestra dicha.»

Ministro sin título de una real penitente

Semejantes logros no dan testimonio solamente del genio y de la santidad de un hombre: dejan adivinar al mismo tiempo el prestigio de que estaba rodeado. A medida que los años iban pasando y las obras se multiplicaban, *Monsieur* Vincent alcanzaba en el reino de Francia —sea lo que haya sido su modestia— un puesto cada vez más considerable. Richelieu le estimaba sin comprenderlo, seguramente, del todo. Habíale sostenido no sin alguna reticencia y secreta intención. ¿No pensaba el fundador de la Misión seguir siendo el amigo de los Marillac, uno de los cuales, el mariscal, había sido decapitado por orden del Cardenal, y también de su antiguo discípulo, el joven e inquieto Juan Francisco Pablo de Gondi, futuro Cardenal de Retz, «carácter firme al que no se podía amar u odiar a medias» —en frase de Bossuet—, que se enorgullecía por doquier de su participación en dos conspiraciones contra el poderoso ministro?[1]

1. Acerca de las relaciones entre el ilustre Cardenal memoralista y Vicente Paúl, cfr. las numerosas obras consagradas a Retz: las dos más recientes son las de P. G. Lorris (París, 1956) y el excelente

Pero el Rey Luis XIII le había amado y admirado sin reservas. Aquel hombre enigmático, encerrado en su timidez, incapaz de dar expresión a la riqueza de nobles sentimientos y de ternura que había en él, había hallado en *Monsieur* Vincent, las pocas veces que le había visto, un confidente infinitamente atento, sensible y penetrante. Ante él no había esos inquietantes silencios en los que el interlocutor pierde pie al no saber si atribuirlos a cólera, a mal humor o a melancolía. Aunque se mantuviera fiel a su confesor, el P. Dinet, el Rey gustaba de conversar con *Monsieur* Vincent acerca de las cosas de su alma. Y cuando sintió la muerte cercana, deseó tenerlo a su lado. Sucediéronse seis semanas, desde comienzos de abril hasta el 14 de mayo de 1643, de entrevistas y coloquios de los que se nos han conservado pocos rasgos, sublimes todos ellos: Vicente consolaba a aquella alma profundamente creyente, pero asediada por la angustia; rodeaba al real enfermo de un afecto casi paternal; a su vez, el moribundo preguntaba al santo sus proyectos y le pedía que le expusiera con detalle sus obras, murmurando con frecuencia: «¡Ah, *Monsieur* Vincent!, si yo vuelvo a recuperar la salud, quiero que todos los Obispos pasen tres años en vuestra compañía.»

Muerto el Rey, y siendo su hijo Luis XIV un niño de cinco años, la Reina viuda, Ana de Austria, se halló al frente de los deberes y responsabilidades de una regencia que sería larga y seguramente señalada de grandes dificultades. También ella era un alma de profunda fe; esa fe española, devota y rígida, heredada de Felipe II,[1] a la que esta mujer supo dar el colorido de verdadera caridad que había faltado no poco a la religiosidad de su abuelo. Su vida, hasta entonces, había sido compleja y bastante amarga. Casada a los quince años con un Rey de la misma edad, abandonada durante mucho tiempo por su marido en beneficio de los pájaros, del halconero y de otros asalariados, dando oídos —sin duda con bastante complacencia— a peligrosos amigos, Ana había sido al mismo tiempo aquella generosa mujer que, arropada en la negra capa de los burgueses, había acudido a visitar a los enfermos de la Caridad y el Hôtel-Dieu, o a aquel *Val-de-Grâce* fundado por ella con su propio dinero, donde servía a los enfermos con sus reales manos «de sorprendente belleza» —nos dice *mademoiselle* de Motteville— y sabía hallar para cada uno palabras de compasión, mientras dejaba caer «de sus bellos ojos verdosos» piadosas lágrimas suscitadas por el abrumador espectáculo de tantas miserias a las que no podía llevar un adecuado y total alivio. Ese aspecto de la Reina era obra de *Monsieur* Vincent, que había hecho de ella la primera de sus Damas de la Caridad.

A poco de quedar viuda, apartando a la vez a jesuitas y capuchinos que se esforzaban por obtener el honor de dirigir la real conciencia, Ana de Austria llamó a *Monsieur* Vincent. Tras un instante de vacilación, el santo aceptó a condición de poder ejercer rigurosamente su tarea de consejero, a lo que la Reina consintió gustosa. Pero aquella dirección espiritual no había de ser reposada, porque la dirigida era ya una cuadragenaria no falta de tentaciones y muy aficionada a los bailes y comedias. Pero el honor de ambos —el director y la penitente— consiste en que estuvieron de acuerdo hasta el fin, durando siempre la mutua confianza. Confidente de la Reina en el mismo grado que confesor suyo, sin desdeñar hablar con ella de «sus pequeños asuntos» que eran grandes cuestiones

«retrato» por F. Albert-Buisson (París, 1954); pero no debe olvidarse tampoco la de Battifol.

1. Ana de Austria (1601-1666) era hija de Felipe III; en 1612, muerto Enrique IV, que era opuesto al proyecto, se concertaron los matrimonios de Luis XIII con Ana y de Isabel de Borbón con Felipe IV. Hasta la muerte de su esposo, Ana de Austria llevó una vida retraída, bajo la presión de Richelieu. Reconciliada con Luis, demostró un gran talento durante la regencia de su hijo el futuro Luis XIV, ayudada por la política de Mazarino. Supo dominar el movimiento rebelde de la *Fronda* y a los levantiscos del Parlamento; concertó una alianza con la Inglaterra de Cromwell y continuó la guerra con España hasta la Paz de los Pirineos (1659). A partir de la mayoría de edad de su hijo, la Reina volvió a la vida retirada. *(Nota del Traductor.)*

para la Iglesia y para Francia, *Monsieur* Vincent se convirtió en una potencia, un personaje público cuya influencia sabían todos, una especie de ministro sin título, encargado de eso que hoy llamaríamos la Asistencia pública y las cuestiones sociales. «*Monsieur* Vincent es el conducto por el que llegan las cosas a oídos de Su Majestad», decía ya en los tiempos de Luis XIII un joven diplomático italiano de la Nunciatura. ¿Continuaría así en los tiempos de la Regencia? Aquel diplomático se llamaba Mazarino.

¿Cuáles fueron las relaciones de *Monsieur* Vincent con el segundo Cardenal? A veces se ha dicho que fueron pésimas; otros han asegurado que el santo favorecía los amores de la Reina con el bello Julio e incluso su secreto matrimonio, que habría sido bendecido por él.[1] La verdad está en un término medio. Había tantas diferencias entre los dos hombres que es difícil concebir cómo podrían encontrarse en el mismo plano. Un humilde santo, lleno de rectitud y generosidad, cuya vida estaba enteramente ordenada hacia lo espiritual, no podía ser comprendido por un político retorcido, avaro de dinero y de títulos, cuyos actos estaban solamente dirigidos hacia intereses temporales, ya fueran los suyos personales o los del Estado que él dirigía. El mutuo desacuerdo fue creciendo cada vez más, hasta convertirse casi en desavenencia. Pero Ana de Austria nunca consintió en sacrificar a aquel hombre al que confesaba «amar tiernamente en espíritu», aquel «truhán» de sotana raída de quien se burlaba Mazarino.

Disponiendo, pues, a partir de 1643, de una influencia considerable, casi oficial, *Monsieur* Vincent no tuvo más que una idea: servirse de esa influencia para ampliar el campo de su caridad, para hacer triunfar a Cristo y a su Iglesia. Eso que algunas veces ha sido llamado su «acción política», no es en realidad más que la extensión del propio papel que él representaba en la sociedad francesa. «Simple y bondadosamente», como siempre, puso al servicio de las ideas que amaba unos medios de acción mucho más grandes y fuertes.

Fue por entonces cuando sus hijos multiplicaron las misiones, fundaron en las provincias numerosos seminarios; las Conferencias de los Martes se hallaron —si podemos decirlo así— más llenas de clientes; las obras de caridad, los hospicios y los hospitales recibieron la ayuda que les permitió erigirse sobre sólidas bases. Debemos subrayar un punto: convertido en cierta manera en representante del Estado para la Asistencia pública, *Monsieur* Vincent no pensó ni siquiera un instante en confundir la caridad de Cristo con los métodos estatales; para él, el amor a los hombres no podía distribuirse de modo administrativo. Los pobres, los miserables, no se reducían a sus ojos a meros números de una cuenta, o a «casos» clasificados previamente; seguían siendo hombres, que debían ser tratados con infinita delicadeza. Cuando, por ejemplo, Vicente organizó la obra de los *Petits-Ménages*, lo hizo para que los pobres ancianos no fueran nunca separados si eran marido y mujer, y conducidos a diferentes hospicios, sino que ocuparan dos habitaciones contiguas y pudieran terminar juntos su existencia. Y cuando, en 1656, el Gobierno decidió —para poner fin a la mendicidad— crear el «Hospital general» de París, donde los mendigos enfermos fueran obligatoriamente internados, mientras que los sanos serían encerrados en una casa de trabajo o expulsados de la capital, *Monsieur* Vincent se negó a avalar este modo policíaco de hacer el bien y no admitió que los lazaristas se encargaran de la nueva institución. Actitud llena de significado.

Y sin embargo, el santo no ignoraba ni desdeñaba sus poderes de ministro sin título en las obras de caridad. Así apareció bien claro cuando se encargó de la ayuda a las provincias devastadas por las guerras. La organización dispuesta

1. El hecho ha permanecido oscuro. Cardenal por título (es decir, sin llegar a ser sacerdote), Mazarino podía casarse. Pero no hay nada que pruebe con seguridad que el matrimonio secreto haya ocurrido, ni menos aún que Vicente de Paúl haya representado en él papel alguno. Todavía, la verdad se reduciría a la necesidad de observar que su puesto de confesor le llevaría a preferir un matrimonio a una existencia casi conyugal que no hacía más que provocar escándalo.

por *Monsieur* Vincent es un modelo en su género: hacen pensar en ella las campañas de nuestro Socorro católico. Ante todo, se encontró el dinero necesario: labor a que se dedicaron las generosas Damas de la Caridad. Acto seguido, fueron enviados a sus puestos los equipos de socorro; por ejemplo, fueron creados siete centros en la Lorena, destrozada y jadeante por las guerras; tales grupos estaban, por supuesto, en las manos de los lazaristas y las hermanas grises. Desde París salieron misioneros móviles, como el buen hermano Mateo Regnard, apodado justamente *Renard (Zorro)*, quien encargado de llevar sumas considerables, consiguió en repetidas ocasiones sustraerlas a la ambición de los salteadores de caminos, a cambio siempre de astucias y de aventuras dignas de una novela picaresca. Después, como los horrores de la guerra provocaban un verdadero éxodo, *Monsieur* Vincent organizó en París, ayudado por un santo seglar, Gastón de Renty, centros de asistencia a los refugiados que en ellos podían acogerse y en los que eran tan bien tratados que los parisinos, un poco celosos, se preguntaban bromeando si *Monsieur* Vincent se había naturalizado lorenés. La Champaña y la Picardía, igualmente destrozadas, fueron el inmediato motivo de la solicitud del santo. Aplicó en ellas los mismos métodos, que podemos conocer por las *Relaciones* que de aquella empresa hizo Carlos Maynart de Bernières. Muchos testimonios nos repiten que la obra llevada a cabo por *Monsieur* Vincent en ayuda de las provincias de Francia son de las que llegan directamente al alma. En 1653, los concejales de Rethel le escribían: «Desde hace dos años, la Champaña y especialmente esta ciudad no subsisten sino gracias a la caridad que en ella habéis prodigado.» Y en todos los manuales de historia de Francia debía figurar la carta conmovedora en la que el lugarteniente general de San Quintín decía al santo que, sin él, toda la región habría muerto de hambre; y le suplicaba *«que fuera aún el Padre de la Patria* para conservar la vida de tantos y tantos pobres moribundos». Esta frase lo dice todo.

Pero esta obra de caridad no fue la única a la que se dedicó el director espiritual de Ana de Austria. Siguió además otro medio —tanto más necesario— de servir a la caridad de Cristo: el de la defensa de la verdad de su mensaje. Y en tal sentido, ¿en cuántos grandes asuntos no se vio mezclado *Monsieur* Vincent? A decir verdad, en todos aquellos en que se discutieran cuestiones de la Fe y de la Iglesia. Y en todos procedió con la misma firme dulzura y el rigor combinado con la misericordia de que siempre había dado muestras.

Nada más significativo a este respecto que su postura en el gran debate iniciado entonces en el seno de la Iglesia, a propósito del Jansenismo.[1] *Monsieur* Vincent comenzaba apenas su obra cuando salió a la luz —para convertirse bien pronto en abundante río de herejía— la pequeña corriente cuya fuente era el Obispo de Ypres. Al principio, el santo no manifestó hostilidad alguna. Porque, a decir verdad, ¿eran jansenistas en el riguroso sentido de la palabra las personalidades de la primera generación, la Madre Angélica y la Madre Inés y M. de Saint-Cyran? Su actitud espiritual había contado con la simpatía de *Monsieur* Vincent. Saint-Cyran era su amigo, hasta el punto que en los lejanos días de pobreza, habían hecho bolsa común. Pero, cuando el austero teólogo comenzó a exhibir sus tesis acerca de la *Comunión frecuente*, *Monsieur* Vincent no vaciló en oponerse vigorosamente a ellas, porque conducían a separar a los fieles de la Sagrada Mesa. De todo ello resultó entre ambos una ruptura: la de una amistad de quince años. Pero cuando Saint-Cyran fue arrestado por orden de Richelieu y *Monsieur* Vincent fue llamado a deponer en contra del prisionero, nadie consiguió arrancarle una sola palabra que pudiera arruinar a su viejo amigo.

Así actuaba su caridad. Solamente cuando, a partir de 1650, resultó evidente que el Jansenismo constituía un grave peligro y tendía a convertirse en una herejía contra la Iglesia, el confesor de la Reina puso en juego todo su poder para lograr su condena. Nada estaba más lejos de su fe recta y activa, de su cristianismo sumiso y de su generoso optimismo, que «aque-

1. Cfr. más adelante, c. VI.

llas doctrinas intelectuales» llenas de angustiosas tinieblas y de fermentos de rebelión. La condena de 1653, hecha por el Papa Inocencio X, fue en parte obra de Vicente; éste se interesó en la redacción de las «Cinco proposiciones» extraídas de la obra de Jansenio *(Jansen)* y entregadas al juicio de Roma; y trabajó intensamente para recoger numerosas firmas de Obispos en favor de las más severas medidas. *Amicus Plato, sed maior amica veritas*.

¿Ocupóse también en la cuestión protestante? Un poco, y de la manera más humana y generosa. En los días del gran Cardenal, dicha cuestión se había propuesto en términos puramente políticos, en el instante en que fue necesario que el rey reconquistara La Rochela para evitar que esta plaza se constituyera en un Estado dentro del Estado. Al revés que tantos otros fanáticos que hubieran querido aprovechar la ocasión para liquidar aquella «religión», *Monsieur* Vincent no había tenido para los protestantes más que palabras de bondad y comprensión. Jamás olvidó el leal Juan Benier, que le había abierto generosamente su casa de Châtillon-des-Dombes. Ni había abordado a los protestantes con propósitos de controversia, sino de hombre a hombre, con el corazón abierto. Conocemos una carta suya al lazarista Gallais que, dirigiendo una misión en Sedán, se había encontrado en presencia de numerosos protestantes; carta cuya altura de miras y cuya equidad de intención son admirables. En los «hermanos separados», como los había llamado Canisio, *Monsieur* Vincent vio siempre a auténticos hermanos. Actitud en la que hay que subrayar hasta qué punto supone un avance con respecto a las ideas de la época. La revocación del Edicto de Nantes hubiera sido inconcebible en tiempos en que, cerca de los dueños de Francia, se hallaba *Monsieur* Vincent.

He aquí cómo entendía el santo su servicio a la causa católica, a la Iglesia. Pero la servía aún de otro modo y en diferente terreno. Desde tiempo atrás existía en el Gobierno una «Congregación de asuntos eclesiásticos» llamada *Consejo de Conciencia*, interesada en cuanto concernía a la Iglesia y especialmente en los nombramientos de Obispos. Ana de Austria, según las ocasiones, llamó a dicho Consejo a Mazarino, al Canciller Séguier, a Charton, penitenciario de París, al buen Obispo de Beauvais, Potier de Gesvres, al de Lisieux, Cospeau y otros personajes. Pese a todas sus protestas, *Monsieur* Vincent fue nombrado secretario del Consejo, encargado de instruir las cuestiones y llevar adelante los procesos verbales. Hallóse, así, en el centro mismo de los espinosos problemas que levantaban las elecciones de Obispos. Nadie mejor que él podía darse cuenta de su importancia y de los peligros en que ponían a la Iglesia los antiguos errores. Con todas sus fuerzas trabajó en la lucha contra las designaciones escandalosas, de uso tan extendido y arraigado, que colocaban al frente de muchas diócesis a niños, o a hombres mundanos e indignos. Fue aquel un rudo combate: acababa de ser nombrado secretario, cuando corrió el rumor de su desgracia a continuación de su formal negativa a conceder un beneficio al demasiado joven hijo del duque de La Rochefoucauld. En aquella ocasión, Vicente ganó la batalla; pero otras veces se vio obligado a dejar que los demás obraran a su manera: aquellas costumbres estaban excesivamente enraizadas y el Cardenal Mazarino no gustaba de que se le estorbara en sus maniobras. Pero durante nueve años, *Monsieur* Vincent actuó en el Consejo de Conciencia, dejando una profunda huella. Los Obispos salidos de San Lázaro o influidos por su espíritu, se esforzaron por implantar en sus diócesis los sanos métodos de la Reforma. Y aun a los otros enviaba *Monsieur* Vincent instrucciones e incluso advertencias cuando las cosas no marchaban como debieran. El Consejo tomó sabias medidas para fijar una edad mínima para el acceso a los beneficios eclesiásticos; se imponía un año de sacerdocio a los futuros Obispos, se frenaba la costumbre de los coadjutores fraudulentos que favorecían el nepotismo. Podemos imaginarnos fácilmente qué furores y qué gritos provocaron semejantes medidas. Mazarino, cada vez más hostil al reformador, acabó por no convocar apenas el Consejo de Conciencia a partir de 1652, hasta separar definitiva-

mente a aquel hombre demasiado exigente. Verdad es que por entonces tenía otra razón más poderosa para no querer a *Monsieur* Vincent.

No es que el santo sucumbiera a la tentación de mezclarse en los asuntos políticos, como había ocurrido con tantos hombres de la Iglesia; ni siquiera pensaba en trabajar contra Mazarino junto a su antiguo discípulo Retz. Pero el movimiento de *la Fronda* había estallado en el mismo instante en que se firmaban, en 1648, los tratados de Westfalia, que ponían término a la guerra con el Imperio. La barbarie soldadesca se había desencadenado sobre las provincias incluso «peor que la de los turcos» —decía la Madre Angélica Arnauld—. París, bien pronto en revuelta contra el Gobierno, llegó a padecer hambre. *Monsieur* Vincent no se limitó a socorrer a los refugiados, a los pobres vergonzantes y a todos los miserables: constituyóse en mensajero y heraldo de la paz. La primera vez, en enero de 1649, corrió a Saint-Germain —a pesar de la terrible inundación que convertía en verdaderos lagos los meandros del Sena— para echarse a los pies de la Reina y suplicarle que perdonara a los parisinos: la paz de Rethel (marzo de 1649) fue consecuencia de aquella visita. Tres años más tarde, *la Fronda* había progresado y Condé, aliado a los españoles, pedía la cabeza de Mazarino; entonces *Monsieur* Vincent se atrevió a dar de nuevo un paso extraordinario: tuvo la audacia —él, un simple sacerdote— de escribir al primer ministro para recomendarle que desapareciera, al menos momentáneamente, a fin de apaciguar los ánimos. El Cardenal siguió el consejo, desde luego, pero guardó eterno rencor a quien se lo había dado. Cosa que no importaba demasiado a *Monsieur* Vincent; le bastaba, de acuerdo con su conciencia de sacerdote, el haber sido un buen servidor de la paz.

Irradiación del Santo

Difícil es evocar lo que fue, en los diez o quince últimos años de su vida, la influencia de *Monsieur* Vincent. En Francia, su presencia se multiplicaba por doquier, gracias a las obras creadas por él y a las personas que había escogido y puesto en los lugares oportunos. Los Obispos formados en San Lázaro o conocedores de sus lecciones, llevaron a sus diócesis sus ideas reformadoras; tales eran, por ejemplo, Justo Guérin en Annecy, Pavillon en Arles, Solminihac en Cahors, Jacobo Raoul, y después Dassompierre, en Saintes; Sebastián Zamet, en Langres; Antonio Godeau, en Grasse; Lescot, en Chartres; Perrochel, en Boulogne; Brandon, en Périgueux: un magnífico conjunto, del que muchos quedan sin citar. De los seminarios lazaristas comenzaban a salir promociones de jóvenes sacerdotes mejor formados y ejemplares; y otros grandes reformadores del clero, M. Olier o San Juan Eudes, ¿no habían sufrido la influencia directa del santo? Hombres que iban a dejar su huella en la época siguiente, habían sido llamados por Dios y formados para su tarea a través del retiro de San Lázaro; y el más ilustre de todos, Jacobo-Benigno Bossuet, había recibido en 1659, de labios del mismo Vicente, el encargo de predicar ante las Hermanas de la Providencia. Los Lazaristas y las Hijas de la Caridad se extendían. Los medios burgueses estaban como llenos de un soplo cristiano nuevo, impulsado por las Damas de la Caridad. Y los pobres conocían bien a quien había querido que su suerte fuera menos penosa. El modesto sacerdote de faja desflecada, se erguía como un faro sobre Francia.

Pero su irradiación superaba incluso las fronteras del Reino. Aquellas obras, concebidas por él como una empresa privada, se habían convertido en nacionales y, sin que él lo quisiera, adquirían ahora la categoría de internacionales. Apenas creada, en 1631, la Misión se establecía en Roma; modestamente, como correspondía, pero con hombres de gran altura; Du Coudray, uno de los cuatro primeros lazaristas; Berthe, el organizador; el emprendedor Joly; el cultísimo Dehorgny. Inmediatamente, los hijos de *Monsieur* Vincent establecieron los Ejercicios para Ordenandos y emprendieron la misión en los arrabales y en el campo. Hay que confesar que era un espectáculo bastante paradójico el de aquella Francia en la que los decretos del

Concilio de Trento eran oficialmente ignorados por el Estado —que no los había «recibido»— y que enviaba a sus hijos a Roma para que llevaran allí el más hermoso testimonio del ideal de la Reforma Católica. Los lazaristas misioneros predicaron a su manera en la Sabina y en Viterbo, en Subiaco y en Mondovi, Chiavari, Sestri, Racognìggi y otros muchos lugares; las misiones de Génova y Turín tuvieron un éxito enorme gracias a los Padres Blatiron y Martin, que las llevaron a cabo. Pero el triunfo llegó cuando Alejandro VII ordenó a los jóvenes deseosos del sacerdocio, que fueran a hacer un retiro en la casa de los misioneros de Francia. ¿Saboreaba *Monsieur* Vincent esta sorprendente situación? «Plugo a nuestro Santo Padre —notaba— enviar a los ordenandos a los pobres mendigos de la Misión de Francia.» Era lo bastante «romano» para saber que el triunfo estaba allí.

También otras tierras llamaron el celo infatigable de los lazaristas y las hermanas grises; pero en ellas, si venció la gloria, fue una gloria trágica y la sangre corrió —esa sangre de la que sabemos desde los tiempos de Tertuliano, que es semilla de cristianos—. Primero fue en Polonia. Era entonces un gran país: Varsovia empezaba a adquirir aspecto de capital en tiempos en que Berlín se reducía apenas a un villorrio; grande era en el país la influencia francesa, y una legación había venido a pedir al Rey de Francia, una princesa para su soberano, Ladislao IV:[1] María de Gonzaga, hija del duque de Nevers y de Mantua y de Catalina de Lorena, era una mujer francesa por su educación, su espíritu y su elegancia. Hecha Reina en Varsovia, acordóse en seguida de que había sido Dama de la Caridad —en la primera línea de las obras caritativas— y pidió a *Monsieur* Vincent que le enviara sacerdotes de la Misión, Hijas de la Caridad y también algunas Visitandinas. El jefe de aquella expedición era hombre tan notable que el santo le consideraba como a futuro sucesor, «su ojo y su brazo derecho». Los comienzos fueron brillantes: misiones, escuelas, obras de caridad: todas las obras de San Vicente prendieron sus raíces en Polonia. Pero pronto estalló la tragedia. Primero fue la peste, que mostró de qué heroísmo eran capaces, por la caridad de Cristo, aquellos hombres y mujeres, y mató a M. Lambert y a numerosas hermanas. Después vino la guerra, medio civil y medio extranjera, que lanzó a los moscovitas, por el llamamiento de los cosacos ucranianos sublevados, y a los suecos, sobre la desgraciada Polonia. En la conquistada Varsovia de 1655, donde la soldadesca, en nombre del protestantismo, se encarnizó en sacerdotes, iglesias e instituciones católicas, los Padres de la Misión se mantuvieron con firmeza y permanecieron en sus puestos junto a los propios feligreses; su jefe, M. Ozenne, murió; junto a él perecieron, sin excepción, todas las hermanas grises. El corazón de *Monsieur* Vincent sangraba al recibir tales nuevas; pero en su dolor no faltaba el orgullo de aquella gloria.

En la «Hibernia», es decir, Irlanda, y en Escocia, en las Orcadas y las Hébridas, la Misión intentó desarrollarse también. Los viejos países de San Columbano, sobre todo, acogieron con emoción a los lazaristas; pero cuando estalló la revolución inglesa y los tiempos de Cromwell desencadenaron sobre la verde isla la represión sangrienta a la que en adelante iría unido el nombre del dictador puritano, los misioneros no tuvieron más remedio que huir. Pero no sin dejar, como simiente de futuras empresas, ese espíritu de la Misión que los lazaristas de hoy han hecho fructificar en Irlanda.

¿Desanimaban a *Monsieur* Vincent tales fracasos? De ninguna manera. Un buen cristiano no pretende la propia satisfacción, su pequeña gloria, cuando obedece a la Palabra de ir a evangelizar a las naciones. *Monsieur* Vincent pensaba también en las lejanas tierras, más allá de los mares. Y pensaba en ellas por una razón que nosotros, los hombres del siglo de «la muerte de Dios» no podemos comprender, pero que resulta prodigioso ver ya formulada por un hombre del siglo XVII. Porque este hombre se preguntaba —y lo ha confesado repetidas veces— si Francia (hoy diríamos el Occidente) no quedaría tal vez algún día totalmente descris-

1. Tras la muerte de éste, María de Gonzaga se casó con el hermano y sucesor del difunto, Juan Casimiro.

tianizada y si, en previsión de tal suceso, no convendría implantar la fe en tierras en que pudiera germinar. Pero no mostró prisa alguna en crear las misiones lazaristas para los africanos: los campesinos de Francia seguirían siendo su preocupación. Cuando la nueva Congregación romana de Propaganda Fide pidió misioneros para el Extremo Oriente, *Monsieur* Vincent no se alistó en aquellas filas, pero animó a M. Pallu, uno de sus fieles seguidores en las Conferencias de los Martes, a que aceptara aquel destino y fundara lo que después había de convertirse en Compañía de las Misiones Extranjeras; y cuando la Compañía de las Indias que detentaba el monopolio de hecho del comercio con Madagascar le pidió sacerdotes para el servicio de aquella colonia y puso por medio la influencia del Nuncio pontificio Bagni, *Monsieur* Vincent vio en ello una señal del cielo y consintió.

Y volvió a escribirse una página de gloria manchada con sangre para la joven Congregación de la Misión; página especialmente significativa de los métodos de *Monsieur* Vincent. El gobernador de la isla, M. de Flacourt seguía el criterio de un gobierno fuerte; los procedimientos humanitarios le parecían fuera de lugar cuando se trataba de seres a los que consideraba por debajo de lo humano. Los hombres a los que *Monsieur* Vincent había designado en 1648 para la Misión de Madagascar, el joven y brillante P. Nacquart, el humilde y cordial P. Gondrée, eran verdaderos lazaristas y amaron a aquel pueblo que Cristo les había confiado; aprendieron el idioma malgache y vivieron cerca de sus catecúmenos. ¡Cuántas preocupaciones, cuántas penas costaba a *Monsieur* Vincent aquella lejana misión! No hablemos ya de preocupaciones financieras, de los prolongados cálculos domésticos para pagar el viaje y las estancias de los misioneros. Y bien pronto, abrumados por el clima y el trabajo excesivo, los dos Padres pidieron nueva ayuda; antes de que *Monsieur* Vincent hubiera hallado el medio de organizar un socorro, Gondrée había muerto y Nacquart le seguía poco después al sepulcro, dejando un conmovedor recuerdo de su paso: la pequeña iglesia que aún subsiste en Fort-Dauphin. Fue necesario enviar a otros Padres, M. Bourdoise y M. Mounier que, al poco tiempo, cayeron víctimas de su propio celo y de aquella tierra fascinadora y terrible. Otros se embarcaron inmediatamente para ocupar sus puestos en la ruda batalla: M. Herbron, M. Boussordec... Y *Monsieur* Vincent exclamaba: «No creo que en la Compañía haya un solo hombre que no tenga el valor de ir a ocupar el puesto de los que han muerto...» Si las Misiones lazaristas son hoy en todo el mundo y especialmente en Madagascar lo que contemplamos, lo deben a la firmeza de *Monsieur* Vincent y a su esperanzado valor.

"In manus, tuas, Domine"

Pero los años pasaban. Y su paso hería y doblegaba el cuerpo campesino de *Monsieur* Vincent; trazaban en su rostro profundos surcos, hacían que su nariz pareciera más larga, más salientes sus gruesas cejas. En todo se parecía al retrato que el concienzudo Simón François pintara en San Lázaro poco antes de la muerte del Santo; retrato hoy perdido, pero popularizado en los grabados de Van Schuppen y de Edelinck. Estaba descaído, cansado. Sufría. Todos los días le asaltaban aquellos dolorosos «ceñidores de cabeza»[1] y la «fiebrecilla» diaria[2] además del «mal del asma». De tiempo en tiempo, cuando sus dolores eran más vivos, se quejaba dulcemente y murmuraba: «Señor mío, mi buen Señor...» Sus piernas flaqueaban; había que ayudarle para que caminara; incluso tenían que llevarle, lo que le sugería maliciosos comentarios: «Heme aquí, un gran señor, llevado igual que los Obispos...» Estaba a punto de llegar a sus ochenta años.

El espíritu permanecía intacto en aquel cuerpo débil; su voluntad y su juicio eran ente-

1. Así llamaba el santo a sus terribles jaquecas, que parecían ceñirle la cabeza «como una corona». *(Nota del Traductor.)*

2. ¿Se trataba del paludismo contraído en Túnez? He aquí un posible argumento a favor de la estancia de Vicente en Túnez, como esclavo.

ros. No había vuelto a poner los pies en la Corte desde que Mazarino le separara del Consejo de Conciencia; pero seguía viendo a la Reina —aunque sin dirigirla del todo— y le daba no pocos consejos. Sobre todo, asumía todavía las cargas que le imponía la dirección de sus grandes obras: Superior de San Lázaro —sin que abandonara a nadie el cuidado de dirigir aquella comunidad—, Superior de las Hijas de la Caridad, se esmeraba entonces, cuando ya se hallaba en los límites de su resistencia, en dirigirse a su casa a pie, con su bastón en la mano (era poca la distancia) para prodigarles consejos espirituales y prácticos. También quiso, hasta el fin, llevar el mensaje que tenía que decir a las Damas de la Caridad, a los Sacerdotes de las Conferencias del Martes, a las Religiosas de la Visitación. A todos repetía: «Démonos a Dios para que nos conceda la gracia de mantenernos firmes. Mantengámonos, mantengámonos firmes, por el amor de Dios.»

El 3 de julio de 1660, hizo aún que acudieran a su lado las hermanas grises, a fin de hacerles el elogio de su Fundadora, la querida *Mlle.* Le Gras que acababa de morir. El 24 de julio presidió la elección de la nueva Superiora. Pero no ignoraba que Dios, al llevarse a su mejor colaboradora, le daba una señal. Declarósele un absceso en el ojo, que le producía crueles sufrimientos. Permaneció tranquilo y lúcido y, aseguran los testigos de su lento fin, tan alegre como de costumbre. En torno a él, la casa de San Lázaro continuaba trabajando por Cristo, por la Iglesia, por «nuestros señores los pobres». De todas partes afluían cartas, testimonios de afecto, buenos deseos, remedios. El mismo Papa le hizo llegar un mensaje. Un pobre negro le envió unas hierbas calmantes y refrescantes. Extinguióse el 27 de septiembre de 1660, dulcemente, en las manos del Señor.

Lo que había sido la gloria de aquel hombre humilde pudo verse entonces. Todo un pueblo desfiló ante el lecho mísero donde yacía el pobre cuerpo gastado; Saint-Germain-l'Auxerrois desbordaba de gente que acudía a oír al Obispo de Puy, Enrique de Maupas, en su elogio fúnebre; sus reliquias fueron disputadas; el Papa, los reyes y los santuarios las reclamaban; se repartieron sus costillas, sus rótulas y hasta su corazón. La Iglesia sabía que aquel hombre, que por toda su vida le había sido tan maravillosamente fiel, había sido prometido al cielo desde la tierra; así lo beatificó en 1729; y ocho años más tarde, en 1737, el Papa Clemente XII lo elevó a los altares.

La historia ve en él a uno de los hombres más considerables de su tiempo, hasta el punto que apenas hay manual —por laico que sea— que no le dedique un espacio. Iniciador del sentido social, en una época en que acababa de romperse la solidaridad de la ciudad, de la comunidad y del feudo que, en la Edad Media, aliviaba tantas miserias y que, sin embargo, las guerras y los desórdenes hacían más necesaria. Supo asociar a todas las clases en un mismo esfuerzo para aliviar la miseria de los hombres y suscitar tanta generosidad individual que la faz de Francia cambió en poco tiempo. Cuanto de generoso se ha hecho en la vida social desde hace tres siglos, halla en este hombre su origen, tantas veces ignorado. Habrá que esperar a una época atea para que el sentido social cambie de espíritu y de fórmula y los organismos oficiales se esfuercen por hacerse cargo de la tarea de caridad, vaciándola de aquello que con tanto arte ponía *Monsieur* Vincent en ella: la humanidad profunda y la verdadera caridad.

He aquí lo que ha fundado la gloria, «auténticamente» laica, de *Monsieur* Vincent y por qué Voltaire le rendirá homenaje con su frase célebre: «Mi santo es Vicente de Paúl.» Pero la Iglesia le debe más, y puede venerarle por otras muchas razones. Es una gran ley —comprobable siempre en los hechos— que la edificación del Cuerpo de Cristo se realiza primero en el secreto de las almas santas y por su soberana eficacia. Sólo los santos pueden discernir las vías que Dios traza a la Esposa mística, porque solamente ellos comprendieron plenamente el mandato evangélico y penetraron el mensaje que el Señor dirigía a su época. *Monsieur* Vincent, mejor que ningún otro, ha echado los fundamentos de esa Iglesia nueva que pujaba entonces por nacer. Su maestro y amigo, San Francisco de Sales, había admirablemente resumido en sí —sobre todo— las aspiraciones y tenden-

cias de la época cuyo término él mismo representaba y que eran las de la Reforma Católica. San Vicente de Paúl prepara las bases del futuro. Una Cristiandad más viva, agitada por la nueva levadura; un clero digno, consciente de la grandeza de su sacerdocio y totalmente entregado a su vocación; una Iglesia fraternal, abierta a todos y más dulce a los humildes; una religión humana, en la que Cristo habla al corazón: todo aquello que más queremos en nuestra alma se encuentra en *Monsieur* Vincent, en sus palabras y en sus actos. Su figura aclara nuestro propio tiempo, igual que iluminaba el suyo.

Es evidente que no estuvo solo para llevar a cabo semejante tarea. Junto a la suya, se levantan, innumerables, otras santas figuras que, en el mismo sentido, en su plano y en sectores bien definidos han perseguido idénticos designios: un Bérulle, un Olier, un Condren, un San Juan Eudes y tantos otros. Pero *Monsieur* Vincent es el único que ha trabajado a la vez en todos los sectores con la misma gran eficacia. Es, según la frase de Grousset, «el mascarón de proa». Nadie hay en quien se resuman y cumplan mejor los tiempos fecundos en que nació nuestra Iglesia, ese gran siglo de las almas que concluye en el instante en que él muere.

II. EL GRAN SIGLO DE LAS ALMAS

Juventud de la Iglesia en el siglo XVII

¿No lo sabemos bastante? Los sesenta primeros años del siglo XVII señalan para la Iglesia un tiempo espléndido, una época de belleza y fecundidad raras, tan rica desde luego como los grandes instantes de la Cristiandad medieval; una era de juventud, de sorprendente renovación. *Monsieur* Vincent está ahí, dominando su tiempo con aquella silueta encorvada, con su rostro de mirada aguda, donde campea la bondad. Junto a él se levantan —son docenas...— aquellos a quienes la historia llama sus émulos, que trabajan el mismo terreno, abren otros surcos y recogen la misma mies de almas. Caminos ordenados a Dios todos ellos; obras cuyo único objetivo es extender su reino: pocos siglos hay, entre los vividos por la Iglesia, que importen tanto.

Planteábase un doble problema desde que, el 4 de diciembre de 1563, en una pequeña población alpina, de pronto convertida en ciudad ilustre, los Padres que representaban a toda la Iglesia católica, apostólica y romana, proclamaran clausurados sus trabajos. Había que introducir las instrucciones del Concilio de Trento en la sangre y la medula de los cristianos, dar fuerza de ley a los decretos y, sobre todo, penetrar las almas con espíritu nuevo que, a través de las discusiones de la Asamblea, aparecía definitivamente afirmado. Pasados cuarenta años, todos se daban cuenta de que no se trataba de una tarea fácil. A pesar de tantos y tantos esfuerzos —San Carlos Borromeo había dado el primer impulso a casi todos—; a pesar de la intervención —discreta o fulgurante— de los misioneros, panfletistas, oradores e incluso de los santos; a pesar del trabajo de las Ordenes antiguas y nuevas, podía comprobarse en los umbrales del nuevo siglo que aún había mucho que hacer y que los que de veras querían servir a Dios tenían abundante trabajo en que emplear sus brazos.

Para asumir tales tareas, que exigían tanto aliento, ¿qué pueblo se ofreció? La Italia cristiana, que tantas tropas había brindado a la Reforma Católica, pasaba entonces por un período de cansancio; Alemania no había salido de los rudos encuentros en que católicos y protestantes no solamente defendían dogmas: una guerra atroz los destrozaba durante treinta años, sin permitir al pueblo más que un limitado esfuerzo religioso. En Inglaterra, la iglesia «papista» está demasiado ocupada en luchar contra la herejía y el cisma para poder llevar adelante otra cosa que no sean confusos combates. Y España, cuyos reyes fastuosos e indolentes no se ocupan de defender su fe más que de reforzar su trono, ya no tiene a un Ignacio, ni a una Teresa ni a un Juan de la Cruz; ahora sólo tiene teólogos. En tal coyuntura, una nación toma el relevo, aquella misma que, en la Edad Media había sido, según la encantadora frase, «el horno donde se cuece el pan de la Cristiandad». Es Francia, cuyo eclipse espiritual termina y que, por los años de 1600 vuelve a ser dócil a aquella vocación de «hija mayor de la Iglesia» que incluso en los peores momentos no han dejado de proclamar sus reyes.

Pero esto no quiere decir que las turbulencias perdonen a Francia. Apenas salida de los atroces encuentros en que sus hijos se han degollado mutuamente, colocada de nuevo sobre sus bases por el prudente Rey Enrique, tendrá que lanzarse a la guerra extranjera para salvaguardar sus derechos y quién sabe si la propia vida. Y cuando aquel conflicto haya terminado, el país conocerá incluso nuevas luchas civiles y revoluciones. Pero, a pesar de tales circunstancias difíciles, es ella la que toma ahora la antorcha cristiana. Desde el punto de vista político, marcha hacia la hegemonía, por más que aún no la haya conquistado; dígase lo mismo de la literaria, aunque ya descuella durante este período la «Escuela de 1660» en la ebullición de fiebre creadora que llevará al arte clásico: ya es la Francia de Descartes y de Pascal. Y espiritualmente es la que guía a todos, la que irradia sobre el universo católico.

Mas, paradójicamente, esta misma Francia es también la de los conspiradores y ambiciosos sin escrúpulos, la Francia de los duelos y las novelas de amor, el país en que heroínas con cuello de encaje empujan el cañón de la Bastilla y se entregan a otras extravagancias, en que el Cardenal de Retz exhibe un elegante

cinismo, en que París hierve de mendigos, donde los hijos ilegítimos son abandonados en las esquinas... Y más paradójico aún; esta Francia es también el Reino que rehúsa reconocer como leyes los decretos tridentinos: la Asamblea del Clero no los ha aprobado y promulgado más que a título de algo personal, en 1615, sin acuerdo alguno con el Estado, y contra el Parlamento, que se niega a registrarlos.

Sin embargo, es esa Francia la que, durante más de medio siglo, se colocará a la cabeza de la Reforma Católica. Los fieles de su Iglesia no son mejores que los de otras; hay en ella tantos abusos y escándalos como en otras partes. Y sin embargo, la fe se renueva entre ellos; los principios hallan nuevos medios de aplicación; la caridad se afirma en innumerables obras. ¡Y qué clima de santidad! Eso es lo esencial. No son las órdenes ministeriales o reales —por más que Luis XIII y Richelieu hayan sido conquistados para tales intenciones— ni son los decretos del Parlamento, ni siquiera las decisiones votadas por la Asamblea del Clero de Francia, los que suscitan este sorprendente movimiento de renacimiento. En esa primavera espiritual, la savia que fluye por doquier sube de aquel suelo en que han vivido durante siglos generaciones enteras de buenos cristianos. Hay allí grupos de hombres y mujeres que no presentan más exigencias que las del espíritu y que quieren, durante toda su vida, testimoniar y hacer irradiar la Palabra. ¿Por qué son tan numerosos en este lugar y en este tiempo precisamente? Sería lo mismo que preguntar: ¿por qué la Italia del Renacimiento ha contado con tantos artistas? Preguntas sin respuesta. El historiador puede adivinar en los hechos una obra de la Providencia, pero sus intenciones permanecen oscuras. Sólo ve que esta primera mitad del siglo XVII es auténticamente el siglo de las almas. Y que Francia es por entonces la patria de los santos.[1]

1. Francia cuenta durante este período con 27 santos y santas, beatos y beatas. ¡Y cuántos otros merecerían ser llevados a los altares!

Esa alta fuente espiritual

El hecho que todo lo domina en aquellos años fecundos es el resurgir espiritual. Es prodigioso. Para esbozar un cuadro que él consideraba aún incompleto, el abate Enrique Bremond necesitó no menos de once grandes volúmenes —densos, *in-octavo*— de su *Histoire Littéraire du sentiment religieux*. Si en el Cristianismo, el objetivo designado a los hombres es siempre y en todas partes el mismo, es decir, asegurar la salvación y promover el reino de Dios, los medios y los caminos preconizados para ello cambian con el paso de los siglos. Es éste uno de los aspectos más apasionantes de la historia de la Iglesia: esa continua renovación de las doctrinas, esa multiplicidad de matices. Ninguna otra época habrá contado tal vez con tantos maestros espirituales y altos místicos, ninguna, que sobre el tema, único de la necesaria unidad, haya bordado con arte tan maravilloso. «Bien sé yo la fonte que mana y corre...», había cantado San Juan de la Cruz: es un hontanar, una fontana que salta y cuyas múltiples aguas riegan el cuerpo entero de la Iglesia...

En el período inmediatamente anterior, esa fuente había manado en España; salían de ella dos grandes corrientes: la de la espiritualidad ignaciana y la —más profundamente mística— del Carmelo. Una y otra habían fluido largamente hacia fuera de su país de origen; sobre todo en Francia contribuyeron en sumo grado a aquella «invasión mística» de que se maravillaba el abate Bremond. Pero, ¿no había sido en lo alto de la colina sagrada de los mártires parisinos donde Iñigo de Loyola reuniera, en una luminosa mañana de la Asunción de 1537, a los primeros soldados de la futura «Compañía de Jesús»? Y la instalación en París de los Carmelitas traídos de España por Pedro de Bérulle, ¿no consagraba el triunfo universal de la reforma de Santa Teresa de Avila?[1] Ambas corrientes conservan en el siglo XVII una gran potencia. Los métodos jesuíticos se extienden; innumerables ejercitantes practican los *Ejercicios Es-*

1. Ver «*La Reforma Católica*».

pirituales. La Compañía contará con numerosos y elevados místicos como el Padre Luis Lallemand;[1] y hasta en el pensamiento de un Bérulle volverá a encontrarse el principio fundamental formulado por San Ignacio: «Ante todas las cosas hay que mirar a Dios y no a sí mismo; y no buscarse a sí mismo sino la pura mirada de Dios.» Dígase lo mismo por lo que toca a la mística carmelitana; las obras de la Fundadora, traducidas al francés por M. Gaultier en 1621, alcanzan un éxito inmenso; se comenta la vida y el mensaje de sus discípulas, Magdalena de San José y Catalina de Jesús; uno de los más altos místicos de la época, Juan de Saint-Samson, carmelita (1571-1636), merece el apelativo de «Juan de la Cruz francés»; y hasta en el pensamiento de un San Francisco de Sales, un *Monsieur* Olier y un San Vicente de Paúl se encuentran influencias carmelitanas.

Pero esta «invasión mística» no ha ocurrido en Francia sin que las corrientes originales no se modificaran poco o mucho. Tiende a sustituir al ignaciano ejercicio de la voluntad un método fundado menos sobre la conciencia de los estados interiores y sus móviles que sobre la conformación del ser entero a un ideal contemplado. Simultáneamente, el gran vuelo por el que Santa Teresa y San Juan de la Cruz quieren llevar al alma de un solo ímpetu hasta Dios, en la espiritualidad francesa se hace más modesto; ante todo, se mantienen bien los pies en tierra; y es significativo que el más místico de los hombres espirituales franceses de su tiempo, Bérulle, demuestre tanta admiración por el joven Descartes y le ruegue que ponga al servicio de la religión una filosofía razonable. El carácter nacional se halla ahí: en su sentido de la medida, en su sentido del hombre.

Difícil es orientarse en el sublime surgir de los grandes espíritus de aquellos sesenta años. Aun siguiendo las grandes avenidas que Enrique Bremond ha abierto en tan espeso bosque, uno no halla fácilmente su camino entre aquellos estados, aquellos ímpetus, gracias y sutiles doctrinas. Las grandes almas y las obras espirituales resultan tan numerosas que el más eminente especialista, desesperando de lograr catalogarlas a todas, ha tenido que titular así uno de sus capítulos: «Turba magna.» Con todo, son evidentes dos grandes ejes: el que forma el *Humanismo devoto* y el de la *Escuela francesa*, a los que más o menos se adhieren todos los seguidores de la divina búsqueda. Todos tienen en común la convicción de que, no siendo Dios una idea sino una Persona, lo que sobre todo importa es establecer las relaciones del alma con esa Persona y conducirla a la unión con ella. Son los caminos y los medios los que difieren.

El *Humanismo devoto*[1] es esencialmente la doctrina de San Francisco de Sales.[2] El gran Obispo saboyano, tan francés en todos sus aspectos, lo es ante todo por su ejemplar estilo. No muere hasta 1622. El punto de partida de su pensamiento no es otra cosa que el hombre: «Soy hombre, y nada más.» Como Terencio, piensa que nada humano le es ajeno; y, con Shakespeare, piensa también que la humanidad es bella, porque ha sido consagrada. Este ser de sangre y de fango, el hombre, debe volver su cabeza hacia la luz. La unión del alma con Dios se obtendrá mediante un esfuerzo cotidiano, «hilando el hilo de las pequeñas virtudes». Todo el hombre, entero, es el que asume esta doctrina, que consagra a Dios, que le dedica a

1. El Padre Luis Lallemand (1588-1635), jesuita, maestro de novicios en Rouen, Instructor de Tercera Probación, profundo místico, cuya *Doctrina Espiritual*, publicada cincuenta años después de su muerte, provocó el entusiasmo de Bremond, no debe ser confundido con los numerosos Padres Lallemant, Lalemand o Lallemand que, en el siglo XVII, pertenecieron también a la Compañía de Jesús: Carlos Lallemand (1587-1607) y Jerónimo (1593-1610), hermanos, que fueron misioneros en el Canadá; Jacobo Lallemant (1660-1748), que pasó su vida en lucha con el jansenismo; San Gabriel Lalemant, mártir en el Canadá (cfr. cap. VII). Hubo incluso un P. Lallemand que escribió una comedia titulada *Les Moines*. Hay que observar que la ortografía de este nombre es muy variable.

1. La expresión fue puesta en circulación por el abate Bremond; hoy es usual.

2. Sobre Francisco de Sales, ver *«La Reforma Católica»*.

El:[1] consagrar, devoto, devoción[2] palabras que en el siglo XVII conservan aún todo su sentido que nosotros hemos estragado. Estar consagrado, dedicado a Dios, es el fin del hombre, querido por la Providencia, al que conduce un sistema de gracias prevenientes.[3] Doctrina de esperanza y consolación.

El salesianismo se sitúa, pues, en la línea del humanismo cristiano y es, en cierta medida, el heredero de los Erasmo y Pico della Mirandola, de los jesuitas Maldonado, Molina o Belarmino y aun de Toledo y todos aquellos que han tratado de promover una concepción de la vida en la que las aportaciones del Renacimiento, sus descubrimientos y su cultura, serían conciliables con los dogmas y la moral del catolicismo. Pero, mientras que el antiguo humanismo cristiano era, sobre todo, especulativo y aristocrático, el humanismo devoto se dirige a todo el mundo y pone la vida interior al alcance de todos: tal es la maravilla de la *Introducción a la vida devota.* La espiritualidad no es ya un asunto de claustros; «es un error, una herejía el creerlo», dice el santo; la espiritualidad puede estar igualmente bien en una compañía de soldados, en el taller de los artesanos, en el hogar de los casados; por esta concepción, San Francisco de Sales ha sido justamente considerado como el «maestro de maestros» de la vida espiritual moderna.

Pero, al mismo tiempo, esta espiritualidad no tiene en absoluto nada de terreno. Está toda ella sostenida por un ímpetu grande: el del amor. «¡Todo es para el amor, en el amor y del amor en la Santa Iglesia!» El *Tratado del Amor de Dios* (1607-1616) lo repite: el amor es el término al que hay que llegar y el medio para lograrlo. Que no vuelva a repetirse que este hombre prudentísimo no es un místico. Por prudente que sea su apariencia, ¿cómo dudar, al leer el último capítulo del *tratado*, que el santo ha apuntado «a la fina punta del alma» y que la ha alcanzado? «A fuerza de complacerse en Dios, hacerse conforme a Dios y transformar nuestra voluntad en la de la Majestad divina.» ¿No es éste el principio mismo de toda la experiencia mística?

Semejante doctrina, de una amplitud desconocida hasta entonces, ejerce una influencia considerable. El éxito prodigioso de la *Introducción* multiplica los *devotos.* En vida de San Francisco de Sales, el P. Coton, confesor real, y sobre todo el Padre Richéome (1544-1625) han mantenido ideas próximas a las suyas; la *Peinture spirituelle ou l'Art d'admirer, aimer et louer Dieu* es pariente de la *Introducción.* El Obispo de Belley, Juan Pedro Camus (1583-1652), cuyos 186 volúmenes no agotan su fuerza ni su celo apostólico, extiende entre el público el libro anónimo *El Espíritu de San Francisco de Sales* (1631). Los monasterios de sus hijas, las salesas, dan a conocer sus *Cartas espirituales.* El Padre Binet, jesuita (muerto en 1639), autor de *Les attraits tout puissants de Dieu* y de *Grand Chef-d'oeuvre de Dieu* es tan auténtico discípulo del gran Obispo, que Santa Juana de Chantal asegura «no haber oído jamás a un espíritu más conforme en sólida devoción con el de Francisco de Sales». Entre los franciscanos, el Padre Boma, autor del *Chrétien de tous les temps* (1655) posee, visiblemente, la misma formación espiritual y, con él, el poeta desconocido que, bajo el sayal capuchino y con el seudónimo de *Yves de Paris* (1590-1679) propaga la doctrina salesiana de la humanidad santificada por la gracia. ¿Dónde no se encuentran las huellas de aquel pensamiento? En María de la Encarnación, la admirable ursulina, igual que en el dominico P. de Chardon; en San Vicente de Paúl, a quien ya hemos conocido como ferviente discípulo del Obispo de Annecy, como

1. En francés, *dévoué* reproduce más exactamente que el vocablo español correspondiente, el latino *devoveo*, dedicar o consagrar; nuestro *devoto*, de idéntica procedencia, es el *consagrado* o *afecto* a algo. El conjunto de palabras con que juega Rops en este párrafo, sólo parcialmente es traducible a un castellano correcto. *(Nota del Traductor.)*

2. *Dévouer, dévot, dévotion*, en el texto. Ver la nota anterior. *(Nota del Traductor.)*

3. *Gratia praeveniens* (por contraposición a la *gratia subsequens*), porque la gracia, en cuanto causa en nosotros el primer efecto *—ut anima salvetur—* se llama preveniente con respecto al segundo efecto *—ut bonum velit—*, según Santo Tomás, en I-II, q. 111, 4 ad corp. *(Nota del Traductor.)*

en M. Olier y aun en el mismo Bérulle, «Porque la naturaleza es de Dios, la dejaremos sin arruinarla... —Verdaderamente, el hombre es un gran milagro; la más admirable y perfecta mezcla que exista en la naturaleza—. Parece que Dios ha querido hacer en él un resumen de sus obras.» ¿No hacen eco al pensamiento salesiano estas frases berulanas? Entre el *Humanismo devoto* y la mística de la *Escuela francesa*, existen innumerables lazos, por más que el acento aparezca en diverso lugar.

Debemos a Enrique Bremond la revelación de la olvidada *Escuela francesa*. El ha sido, sobre todo, quien ha mostrado su originalidad y riqueza. Escuela de vida interior, de honda espiritualidad fundada en los dogmas y especialmente sobre el de la Encarnación; a lo largo de todo el siglo XVII y hasta la Regencia, deja una profunda huella en el alma francesa e incluso fuera de Francia. Sus maestros han contribuido, sin duda alguna más que ningún otro, a fundar la espiritualidad moderna católica, tal y como aún la practicamos.

Son cuatro los maestros de la Escuela en la época que nos ocupa. Primero, y el más grande, el admirable Bérulle. Este hombre a quien vimos, cuando aún era joven, traer a Francia el Carmelo[1] y ocupar un puesto de guía en el piadoso salón de *madame* Acarie, proponiendo a la Iglesia un ideal de sacerdocio que bien puede llamarse insuperable, y fundando el Oratorio. «Hombre verdaderamente ilustre y recomendable —dirá Bossuet— a cuya dignidad yo me atrevería a decir que ni siquiera la púrpura romana ha añadido nada.» No hay duda de que es él quien funda la Escuela, «el doctor de tantos doctores, el maestro de tantos santos», a quien la Iglesia no ha creído aún deber llevarlo a los altares, pero en cuyo favor tantas almas dan testimonio. «Untuoso, pesado, ingenuo y torpe hasta en sus finezas» sí, e incluso enojoso con frecuencia a lo largo de las mil ochocientas columnas que su obra llena en la edición de Migne; pero también, en sus mejores momentos, sublime, siempre devorado por el hambre y la sed de la Palabra: «Cuando su genio brilla, lo supera todo» —exclama Bremond con toda justicia—. Las *Elevations à Jésus sur ses principaux états et mystéres*, el discurso de *l'Etat et la grandeur de Jésus* (1623), la exquisita *Vie de Jésus* desgraciadamente inacabada, deberían ser colocadas en la primera línea de la literatura espiritual. Cuando muere en 1629, ya se ha encontrado el factor que principalmente caracteriza a la *Escuela francesa*.

Sus discípulos prolongan su obra. Primero, Carlos de Condren (1588-1641), su primer sucesor al frente del Oratorio, cuya personalidad parece haber tenido una extraordinaria autoridad, cosa que no aparece en sus libros y escritos. «Hecho para enseñar a los ángeles» —decía de él Santa Juana de Chantal—. «El incomparable» —asegura Bremond—. Su acción, en la práctica, sigue siendo la de Bérulle: su libro *L'idée du Sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* (que saldrá a la luz en 1677) contribuirá a la formación de los sacerdotes; pero, en el plano espiritual su *Considérations sur les Mystères de Jésus-Christ* va más adelante aún que el pensamiento del maestro en el sentido del teocentrismo absoluto y de la «abnegación» humana. Juan-Jacobo Olier (1608-1657) sigue también a Bérulle en los dos planos: concretamente, su fundación de San Sulpicio llevará a su punto extremo el ideal de perfección sacerdotal berulana. Espiritualmente, añade a las ideas del gran Cardenal un nuevo acento, una especie de temblor ante la condición del hombre pecador. Su más sorprendente mérito es el de haber hecho asequible a todos los fieles la más elevada doctrina; la despoja de fórmulas técnicas e incluso de excesos de sublimidad, y su lengua, firme y clara, trabaja eficazmente para extenderla. Su *Journée chrétienne* (1655), su *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (1657) serán obras leídas durante mucho tiempo. En cuanto a San Juan Eudes (1601-1680), a quien veremos entregado en cuerpo y alma a la acción;[1] misionero durante medio siglo, infatigable constructor de seminarios, fundador de una Congregación, ense-

1. Cfr. «*La Reforma Católica*».

1. Véase página 59.

ña la misma doctrina: «Jesús, sedlo todo en la tierra como lo sois en el cielo.» *La vie et le royaume de Jésus* (1637), el *Mémorial de la vie ecclésiastique,* no hacen más que comentar y desarrollar ese principio, pero al teocentrismo adorador y prosternado de Bérulle, de Condren y Olier, añade un movimiento de amor impetuoso, casi familiar, no muy diferente del que arrebataba a San Francisco de Sales, que le conducirá al culto del Corazón de María y del Sagrado Corazón de Jesús.[1]

Estos cuatro hombres guardan entre sí cierto parentesco y puede hablarse de Escuela aunque, evidentemente, haya entre ellos sensibles diferencias. En conjunto, los caminos que proponen a los cristianos son más ásperos que los que designaba con su hermosa sonrisa el Obispo de Annecy. No quiere esto decir que, a la manera de ciertos protestantes y determinados jansenistas, se propongan condenar a la naturaleza humana: ya hemos visto cómo Bérulle quería respetarla, no destruirla. Pero, aunque no desprecian las grandezas del hombre, saben también que está lleno de miserias y debilidades: «gloria y desecho del universo», decía el beruliano Pascal. Y el mismo Cardenal da la definición capital en esta fórmula insuperable: «¿Qué es el hombre? Una nada capaz de Dios.» A su manera, todos los maestros de la *Escuela francesa* desarrollan este axioma. Una nada: he ahí la condición del hombre; para salir de ella, Bérulle le aconseja adoración, a fin de elevarse hacia Dios; Condren le pide que mida su debilidad, el abismo de que Dios le ha librado por la creación; Olier, que tenga conciencia de su estado de pecador y que implore la misericordia; Juan Eudes, que se confíe al amor. Pero todos piensan que la primera obligación es la «de reconocer su nada delante de Dios». Lo demás, fluirá de aquí.

Dios se levanta frente a este hombre-nada. Y los berulianos no tienen palabras suficientes para exaltar y proclamar la prodigiosa distancia que nos separa de El. Pero se trata de un Dios que conoce al hombre, que ama al hombre, que lo ha creado; ha «mirado a esta pobre nada y se ha aplicado para formar de ella nuestro ser». El primero, el único deber del hombre es devolver a Dios lo que le ha dado, reconociéndole por su único Maestro, por el «verdadero centro del mundo». Nos hallamos, pues, ante un teocentrismo absoluto y resuelto; todo debe ir relacionado a Dios, trino y uno.

Semejante teocentrismo podría ser descorazonador. ¿Cómo esperar alcanzar a Dios, si está tan lejano? No; la *Escuela francesa* no lleva a la desesperación. La nada es «capaz de Dios»; no debemos olvidarlo. Y entre el hombre y Dios hay un Mediador: Jesucristo, Dios hecho hombre. Hacia él vuelven sus miradas todos los maestros de la Escuela: su espiritualidad es tan cristocéntrica como teocéntrica. Del Cardenal Bérulle dirá uno de sus sucesores, el P. Bourgoing, que «ha sido enviado como un nuevo San Juan Bautista para señalar a Jesús con el dedo». El misterio de la Encarnación exalta a todos estos hombres. Por él, la humanidad ha sido consagrada, santificada, redimida: es la exaltación divina de un auténtico humanismo. Por Cristo adoramos al Padre, subraya Bérulle. Por Cristo-Hostia, ofrecemos al Padre el único Sacrificio que puede merecer —agrega Condren—. Por lo tanto, para llenar el abismo que separa al hombre-nada de la infinidad divina, no existe más que un medio: «revestirse de Nuestro Señor; aniquilar en uno mismo todos los otros intereses que no sean los de Dios, a ejemplo de Cristo». Hay que *adherirse* a él: he aquí la frase que la *Escuela francesa* difundirá. Pero se trata de una doctrina tradicional, no distinta de la de San Pablo cuando exclamaba: «No soy yo quien vive, sino es Cristo quien vive en mí.» Doctrina que halla aquí una formulación de gran vigor expresivo y de plenitud incomparable.

El berulianismo irradia por doquier. Durante años y años los libros parecían volver siempre al mismo tema de un modo indefinido. Las *Méditations* del P. Bourgoing, *L'Esprit de L'Eminentissime Cardinal de Bérulle,* las *Oeuvres complètes* del Maestro, y tantas otras... El P. Gibieuf, el P. Amelote, biógrafo de Condren, el P. Métézeau, el P. Hugo Quarré, Francisco

1. Véase el culto del Sagrado Corazón en el capítulo V.

de Saint-Pré y Juan Bautista Noulleau, cuya vida espiritual experimentó duras pruebas; todos ellos discípulos de Bérulle. Y aun lejos de las filas del Oratorio, existen otros tantos seguidores. El gran arcediano de Evreux, Enrique María Boudon, soporta durante ocho años, las más amargas humillaciones, que le recuerdan el abandono de Cristo en la Cruz. Crisóstomo de Saint-Lô, religioso penitente de la Tercera Orden de San Francisco, Alejandro de la Ciotat, capuchino, Hércules Audiffret, superior general de los Doctrinarios, y tantos otros viven de acuerdo con el mismo ideal. Y Pascal está tan cercano a él, ha leído tan detenidamente a Bérulle, que buen número de sus *Pensamientos* parecen inspirados en éste. Y la gloria de la Iglesia francesa en el período siguiente será también uno de los discípulos del Cardenal: Bossuet.

Tales son las dos mayores corrientes que fluyen de la fuente de agua viva: pero no las únicas. Se adivinan otras muchas, más o menos originales, que mezclan con frecuencia elementos de las escuelas beruliana y salesiana, completadas otras veces con aportaciones italianas, españolas o flamencas. Ya hemos visto cómo un San Vicente de Paúl, ofrecía el ejemplo de una espiritualidad en la que se componía en viva síntesis la influencia del obispo de Ginebra y la del gran Cardenal. El, mejor que nadie, quería «vaciarse de sí mismo» y «unir su voluntad tan totalmente a Dios que no resultara más que una con la suya»; pero, al mismo tiempo, ¿de dónde le viene aquella generosa confianza en el hombre, sino del autor de la *Introducción*? Si hay una espiritualidad lazarista, en este feliz acuerdo se funda.

También la espiritualidad dominicana se reanima. Es la que nos da un libro como *La croix de Jésus*, obra maestra del Padre Luis Chardon (1595-1651), tratado de teología mística en que se adivinan por doquier las sólidas bases del tomismo. ¡Y qué aleteo aquilino en sus mejores páginas! Las hay admirables acerca del estado de abandono del alma que se cree desolada y olvidada, aunque, precisamente por ese mismo abandono, se siente más que nunca amada por el Señor. Ya había escrito Santa Teresa que «cuanto más nos ama Jesús, más pesadás son las cruces que nos hace llevar». Chardon piensa lo mismo; y pocos hombres espirituales han mostrado con tanta profundidad que la mayor ventaja del hombre consiste en poder llevar la Cruz.

María de la Encarnación (1599-1672) es una monja ursulina. Ostenta el mismo nombre que la otra María, la carmelita que, en el mundo, había sido la *Bella Acarie*. Esta otra es la sencilla hija de un comerciante de Tours que, viuda, pasa sobre el cuerpo de su hijo para entrar en el convento y partir hacia el Canadá «a plantar la Cruz junto con la Flor de Lis frente a los ingleses». ¡Alta mística la de esta conquistadora! Sus relaciones acerca de los *estados de oración* hacen pensar con frecuencia en la gran carmelita de Avila e incluso en un San Bernardo; también la influencia de San Francisco de Sales, que se une a la de su tierra natal, la hacen prudente y segura de sí. Dios la colma de carismas, pero la monja analiza sus propias experiencias con una agudeza digna del país de Descartes. Maravilla de psicología es su librillo: la *Révolte des passions dans une âme avancée*.

Todas las Ordenes y Congregaciones participan más o menos en este inmenso movimiento. El gran desconocido, el Padre José (1577-1638), el capuchino José du Tremblay, la «Eminencia Gris» es autor de una *Introduction à la vie spirituelle* y de una *Perfection séraphique* que nos lo muestran como discípulo de Benito de Canfeld, fiel al espiritualismo franciscano, pero igualmente próximo al salesianismo. Entre los carmelitas ya hemos visto a Juan de Saint-Samson, el ciego místico, figura admirable; para él, lo esencial debe consistir en la «aspiración», especie de elevación que arranca de la naturaleza y la supera para unirse solamente a Dios, poseído de un modo interior. En Gante y más tarde en Malinas, una hija de Hazebrouck, María Petit, llamada María de Santa Teresa (1623-1677), vivió una sorprendente existencia de «matrimonio espiritual» en la clausura, experiencia que nos cuenta de manera conmovedora. Más sorprendente aún, la Compañía de

Jesús, escuela de formación moral y disciplina espiritual, se encamina por las vías de la alta mística con el Padre Luis Lallemand (1588-1635) y sus discípulos, émulos franceses del español Baltasar Alvarez[1] cuya vida escribió el Padre La Puente; los Padres Rigoleuc, Grasset, Nouet, Guilloré, Maunoir, y el extraño y fascinador Padre Surin (1600-1663), cuya vida se desarrolla en un continuo combate entre Dios y el Adversario. Tan numerosos son estos jesuitas místicos, que el abate Bremond los considera como Escuela original. Podríamos proseguir por buen espacio, e incluso salir de las filas del clero, porque también los laicos participan en estas corrientes. Precisamente, uno de los grandes éxitos de librería es el *Chrétien intérieur*, de Juan de Bernières-Louvigny (1602-1659), hombre del siglo, tesorero general, apóstol voluntario que con su amigo Gastón de Renty parece anunciar el laicado cristiano de nuestros tiempos. No acabaríamos nunca de enumerar en esta época extraordinaria las piezas de este inmenso cuadro que componen las obras en que Dios está presente.

No quiere esto decir que todo deba aceptarse sin reservas. Como en todos los períodos espiritualmente activos y fecundos, hay excesos y desviaciones. El humanismo devoto, llevado al extremo, corre el riesgo de absorber al espíritu en la contemplación profana de la naturaleza, so pretexto de que el mundo es obra de Dios. El deseo de consagrar toda una vida, puede conducir a una familiaridad en nada compatible con la verdadera religión: de esta manera se llega a poner en canciones los mandamientos de Dios... ¿Carece de peligros este entusiasmo por la mística? Algunos van demasiado lejos, olvidando que la materia es muy delicada. En la doctrina del «Puro Amor» nacida de la mística teresiana, continuada luego por San Francisco de Sales o por San Juan Eudes, ¿no existe, a poco que se la entienda torcidamente, el peligro de una excesiva facilidad? Decir *sólo Dios*, como el excelente Boudon, y desinteresarse de lo demás, ¿no es desembarazarse fácilmente de toda ascesis e incluso de todo efecto moral y caritativo? El *quietismo*,[1] que será condenado por la Iglesia, aparece en germen en algunos textos del gran siglo de las almas, y la reacción contra tales excesos provocará el «proceso de los místicos» y su pronta derrota. En sentido inverso, ¿no lleva a una concepción excesivamente pesimista del Cristianismo la demasiada insistencia en considerar la nada del hombre y su miseria? Esta tendencia existe desde los comienzos de la Iglesia. A los místicos se oponen los psicólogos y ascetas, a quienes sobre todo impresionan las devastaciones hechas por el pecado en nuestras almas: a finales de siglo arrastrarán a buenos sectores de la opinión, cuando Bourdaloue se convierta en su heraldo. Pero ya mucho antes, próximo al punto de partida de todos los grandes hombres espirituales, la corriente ascética en los tiempos de M. de Saint-Cyran se ha desviado hacia el jansenismo y la catolicidad entera está desgarrada.

Tal es la contrapartida humana de esta admirable página de la historia espiritual. Y otro peligro asoma: el de una separación entre la vida religiosa y la mundana. A fuerza de invitar a las almas piadosas a elevarse a Dios, ¿no se les está brindando la idea de una salvación únicamente personal? ¿No olvidarán esas almas que si el deber del cristiano consiste en salvarse, ese deber es inseparable del de promover el Reino de Dios? Es doloroso el comprobar que ciertos cristianos convencidos y fervorosos encuentran muy natural el obtener para sus hijos títulos y funciones eclesiásticas que en nada han merecido: ¡no otra cosa hizo M. de Gondi, pa-

1. El P. Baltasar Alvarez nació en la Rioja. Fue uno de los grandes maestros de la espiritualidad ignaciana en España; confesor eminente de Santa Teresa de Jesús, entre sus discípulos sobresale el P. Luis de la Puente, autor de la *Vida del P. Alvarez*, de una magnífica *Guía espiritual* y de un espléndido conjunto de *Meditaciones* siempre actuales. Como dato curioso observaré que la fama del P. La Puente fue tan grande en Francia que no pocos españoles —muy olvidadizos de su propia casa— creyeron ser francés el célebre *P. Du Pont*, de que se hacían lenguas nuestros vecinos del Pirineo. *(Nota del Traductor.)*

1. Ver más adelante, cap. VI.

dre del Cardenal de Retz y futuro oratoriano! Hay aquí un innegable peligro, capaz de explicar que, a pesar de todo el enorme esfuerzo de los más grandes espíritus, la cristianización de la sociedad no haya sido más rápida. Falta de hombres, no de santos.

Porque los santos, los testigos de Dios en su época, nunca han realizado esa separación entre la fe y la vida. Hay aquí precisamente uno de sus rasgos más significativos, sobre el que queremos insistir para terminar estas consideraciones. Todos aquellos grandes espirituales son hombres de acción, mujeres de acción: porque María de la Encarnación es de la misma especie. ¿Piérdese Bérulle en las oraciones? No: crea, trabaja, funda su Oratorio, incluso actúa en la política. ¿Y qué es la vida de *Monsieur* Vincent? Una batalla diaria en que la misma acción es plegaria, puesto que es caridad. Maunoir, Lallemand, Juan Eudes, Rigoleuc, Francisco de Regis, y tantos otros, metidos de lleno en la obra, misioneros en Francia y fuera de ella, creadores y animadores de instituciones, jefes de grupos que trabajan en la recristianización del mundo. No es culpa suya el que la dura costra de tierra no se deje irrigar del todo. Ya es bastante admirable que de la profunda fuente espiritual se haya deslizado el agua tan lejos y penetrado hasta lo hondo en tantos lugares...

"Ecclesia in episcopo"

Porque este agua viva del espíritu corre en todas direcciones y en todos los sectores de la Iglesia y se la ve revivificar las instituciones y las almas. Por doquier y en todos los niveles sociales puédense encontrar discípulos de Bérulle, de San Francisco de Sales, del Padre Condren o de San Vicente de Paúl. Su espiritualidad, al remudar y desarrollar el espíritu del Concilio de Trento, hace sentir su influencia en todo lo que entonces constituía la *Reforma*, en el más profundo sentido de esta palabra.

Primero, en el nivel más alto. La vida de la gracia en la Iglesia católica «es esencialmente una vida jerárquica y jerarquizada». Importa, por consiguiente, que los jefes de la Jerarquía sean dispensadores de la vida de la Gracia. La famosa fórmula de San Cipriano, *Ecclesia in episcopo* es siempre verdadera. «El obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo.» Que el cuerpo episcopal se transforme, y todo el pueblo cristiano será transformado.

Es fácil darse cuenta de ello. Elabórase entonces toda una teología del episcopado, de la que se hallan múltiples elementos en la obra de M. Olier o en los *Discours sur les ordres sacrés*, de Antonio Godeau, Obispo de Grasse y de Vence, cuya síntesis hará Luis Abelly, Obispo de Rodez, en su *Episcopalis sollicitudinis Enchiridion*, «verdadera guía de obispos». Semejante teología había sido ya rigurosamente expuesta por el gran primado de Braga, en Portugal, Bartolomé de los Mártires, una de las cabezas del Concilio de Trento; pero no se había reparado bastante en ello; ahora, la vieja doctrina se anima de nuevo y se aplica definitivamente.

Pero se levanta un grave obstáculo. El Concilio de Trento, reunión de obispos que ha formulado los deberes de los obispos, no se atrevió —o no pudo— a resolver el problema previo de su nombramiento, es decir, el de la intervención de los poderes temporales en la elección de prelados. ¡Qué alboroto el desencadenado durante la XXV sesión, cuando los Padres quisieron abordar tal cuestión! [1] Los embajadores de España y de Francia —por una vez de acuerdo— montaron en cólera furiosos; incluso algunos obispos —por ejemplo, el Arzobispo de Praga— hicieron lo posible para evitar cualquier texto serio y definitivo. Y en fin de cuentas, hubo que reducirse a platónicos consejos, dirigidos a los príncipes. De esta manera continuaron los desastrosos y viejos procedimientos.

En buen número de países, es el poder público quien, de derecho o de hecho, nombra a los obispos. En Francia, este vicio es institucional: así lo estableció sólidamente el Concordato de 1516. Al Rey corresponde la designación de

1. Ver *«La Reforma Católica»*.

candidatos; al Papa la sola investidura canónica.

De esta manera, el episcopado se convierte en una carrera dependiente del Estado y susceptible de confundirse con cualquier otra carrera administrativa: G. du Vair será Obispo de Lisieux y presidente de Provenza; el Cardenal de La Valette, general del ejército; y un cierto Sourdis, Arzobispo de Burdeos, mandará al mismo tiempo una flota. Numerosos intereses materiales van unidos a los títulos episcopales (reforzados frecuentemente con títulos de nobleza; así hay obispos-duques, condes o príncipes y señores); y las ambiciones que les impulsan no son precisamente apostólicas. Una familia que posea un episcopado, hará todo lo posible por conservarlo: es un pedazo de patrimonio muy útil para los segundones; de esta manera Armando de Richelieu hubo de convertirse en sacerdote. Verdaderas «familias de obispos» reponen en sucesión a sus miembros en las sedes; la más notoria es la de los Gondi, en París, cuyo tercer Arzobispo, futuro Cardenal de Retz, confesará ser «quizás el alma menos eclesiástica que haya habido en el universo». Todos los grandes nombres de Francia se encuentran a la cabeza de las diócesis, igual que los de las poderosas familias de toga, desde los Matignon a los Séguier. ¿Por qué Richelieu no iba a nombrar a su querido hermano Alfonso para la sede de Lyón? ¿Qué podía esperarse de obispos titulares interesados solamente en las prebendas de sus diócesis, que dejaban a cualquier gran vicario el cuidado de las almas? Felipe Cospéau, Obispo de Aire, mostrará su indignación contra aquellos obispos nombrados «en los brazos de sus nodrizas o residentes en un colegio». Y *Monsieur* Vincent murmura con angustia: «Temo que ese maldito tráfico de obispados atraiga la cólera de Dios sobre este reino.»

Pero, a pesar de tan desfavorables condiciones, se observan evidentes progresos, ya en los tiempos del buen Rey Enrique. Cierto es que éste cedió a los abusos, cuando, por ejemplo, reservó el episcopado de Metz para su hijo natural Enrique de Verneuil, de cinco años de edad. Pero, en su conjunto, tales elecciones resultaron buenas y «fuera de algunos obispos que se creían dispensados por su nombre de la práctica de grandes y pequeñas virtudes, un Borbón en Rouen, un Lorena en Reims», el episcopado nombrado por *le Vert Galant*[1] fue edificante. Su hijo, espíritu exigente, vigila las designaciones para las sedes. El episcopado al estilo Luis XIII es estimable; y aun el mismo Richelieu, si bien es verdad que muestra una desmesurada tendencia a utilizar para fines políticos o guerreros a hombres que deberían estar por entero consagrados al servicio de Dios, trata por lo menos de asegurar garantías morales cuando escoge a un obispo: el Padre José le impulsa por ese camino. Lo mismo ocurre, más tarde, con Mazarino, muy inclinado a manejar al episcopado; por lo demás, la influencia de Ana de Austria y la de *Monsieur* Vincent mientras permanece en el Consejo de Conciencia, se dejarán sentir para evitar las peores elecciones e incluso para decidir frecuentemente las mejores.

Así asistimos a una impresionante renovación del episcopado. Por supuesto que no faltan excepciones, que incluso llegan a ser muy numerosas; hay, y habrá todavía hasta la Revolución, obispos mundanos, demasiado orgullosos de sus espléndidos caballos, como M. de Poiverel, en Alet, o de la montería, como M. de Montrouge en Saint-Flour y M. J. d'Estaing en Clermont[2] y aun otros peores, que no mencionaremos. Pero es cierto que el número de tales prelados decrece, que su presencia es escandalosa y que hasta la opinión pública es tan violenta contra estos malos Pastores, que Roma puede oponerse con éxito a las designaciones demasiado insolentes. Ya hacia 1660, los buenos obispos constituyen la mayoría.

No podríamos citarlos a todos.[3] Algunos

1. Enrique IV.

2. «Siendo ciego —dice un contemporáneo—, saludaba más que paternalmente a las damas, tocando su rostro con las manos para dar cuenta a los canónigos que le rodeaban...» Con todo, hay que notar que este hombre trabajó en la reforma de su diócesis. Su sobrino, Luis d'Estaing, que le sucedió, fue Obispo digno y reformador.

3. Ver la excelente obra del R. P. Broutin, citada en las notas bibliográficas.

han sido elevados a los altares; muchos otros podrían haber obtenido el mismo honor; y no son pocos aquellos a los que la voz del pueblo —si puede decirse— ha canonizado de modo oficioso. Muy diferentes entre sí en cuanto al carácter personal, en cuanto a los métodos e incluso la espiritualidad en que se apoyaron, se nos muestran idénticamente adheridos a una obra auténticamente pastoral, cuya influencia se hará sentir en todos los rincones de Francia de manera tanto más profunda cuanto que la mayor parte de esos obispos permanecen durante mucho tiempo en sus sedes: ¡veinte, treinta y hasta cuarenta años en el mismo obispado!

Presentemos ante todo a los que podríamos llamar los «Borromeos» de la familia espiritual del brillante Arzobispo de Milán.[1] Los libros del santo, los métodos iniciados por él, ejercen una gran influencia. ¿Y no es, en su actuación pastoral, un evidente imitador de San Carlos ese maravilloso San Francisco de Sales, tan humano y al mismo tiempo tan espiritual, a quien hemos conocido como conductor de almas y de pueblos?[2] Su ejemplo y su enseñanza obraron a su vez sobre otros. Igualmente seguidor de Borromeo es, más tarde, el Bienaventurado Alain de Solminihac, Obispo de Cahors —prelado contra su voluntad y por orden del Rey— que durante dieciocho años, de 1636 a 1654 dio incesante, por los montes y valles de su pobre diócesis, el ejemplo de una vida humilde y casi de comunidad con sus sacerdotes; trabaja por la fundación de un seminario y en la formación de su clero mediante conferencias que él mismo preside; se opone a los vientos y mareas de las gentes mediocres con sublime tranquilidad. Un «San Carlos Borromeo de Francia», en verdad.

Y he aquí ahora a los formados por M. de Bérulle y su Oratorio. Se trata de Bartolomé de Donnadieu, Obispo de Comminges, dirigido espiritual de M. de Condren, alma austera y luminosa que sucede a un prelado batallador, más preocupado por la política y la alquimia que por la teología y la labor pastoral, y que en once años (1626-1637) hace de su diócesis una de las más vivas de Francia: es aquel «*Monsieur* Bartolomé», sobre cuya tumba florecían los milagros... O el Obispo de Marsella, Juan Bautista Gault, oratoriano, que no permanecerá más que un año en el gran puerto, pero lo bastante para demostrar a sus diocesanos que un obispo puede hacerse pobre entre los pobres, que puede atreverse a llevar a Cristo hasta los peores barrios, incluso a los presidios y las galeras, y que puede morir en medio de su pueblo, literalmente aplastado por el trabajo. O también aquel tolosano, Esteban de Vilazel, a quien Saint-Brieuc guarda durante cuarenta años (1637-1677), porque se niega a abandonar la Iglesia con la que Dios le había desposado, y que solía decir con humor: «¿Somos obispos para destruir la obra de la Cruz, o para edificarla?»

Seguidores de caminos más estrechos, también están aquellos a quienes ha sellado con su impronta el naciente jansenismo, pero que no por ello dejaron de ser excelentes obispos, entregados a sus ovejas, y exigentes en todo lo que se refiriera a la virtud de sus sacerdotes porque a sí mismos se exigían mucho: en Alet, Nicolás Pavillon (de 1657 a 1677), otro amigo de San Vicente de Paúl; en Châlons-sur-Marne (de 1646 a 1680) el hijo de una dirigida espiritual de San Francisco de Sales y primo de M. Olier, Félix Vialart de Herse, que leía cada día algunas páginas de San Carlos Borromeo para mejor impregnarse de sus métodos. Pero los hay también que, habiendo elegido caminos más amplios y al parecer más cómodos, hombres a quienes razones políticas o familiares habían llevado al episcopado y que, transformados por sus propias funciones, se revelan como jefes excelentes de diócesis, adictos a la obra pastoral y con frecuencia ejemplares en su propia persona: así Armando de Richelieu —a pesar de todo— perfecto Obispo de la difícil diócesis de Luçon en la que, antes de él, ningún obispo había residido desde hacía sesenta años; un Francisco de Sourdis, Cardenal-Arzobispo de Burdeos (de 1600 a 1628) tal vez excesivamente violento en ocasiones, pero activo prelado, gran emprendedor, fundador de misiones y seminarios y de

1. Sobre San Carlos Borromeo, cfr. «*La Reforma Católica*».

2. Sobre San Francisco de Sales, cfr. «*La Reforma Católica*».

quien Tallemant des Réaux dice con razón «que reglamentaba vigorosamente a su diócesis y era verdadero hombre de bien»; un Sebastián Zamet, Obispo de Langres (de 1615 a 1654), el prototipo de prelados nombrados por favor real (a su padre, riquísimo banquero italiano, llamaba humorísticamente Enrique IV «mi querido primo de dinero») que, hallando la diócesis en gran desorden, impuso en ella disciplina con un valor insigne y se entregó en cuerpo y alma a sus pobres ovejas cuando las miserias de la guerra las arruinaron; o también aquel Antonio Godeau, criatura de Richelieu que, al frente de las diócesis de Grasse y Vence descubrió tan profunda su vocación de obispo que la dejará profundamente grabada.

Prolongaríase fácilmente la lista de estos obispos notables bajo algún aspecto: Béthune en Puy, Fenouillet en Montpellier, du Louët en Quimper, Dinnet en Mâcon, Raconis en Lavaur, y todos aquellos que vivieron en el ambiente de *Monsieur* Vincent y tantos otros. Todos o casi todos usan los mismos medios de acción: reuniones de *sínodos diocesanos* para estudiar los problemas y hallarles solución; instalación de *vicarios foráneos* al frente de los diversos departamentos de sus diócesis para velar más de cerca sobre las parroquias; multiplicación de las misiones; y, sobre todo, creación de organismos o instituciones destinadas a restaurar lo que M. Bérulle llamaba «el estado de sacerdocio». No podría desestimarse la obra de aquel episcopado renovado.[1]

"El estado de sacerdocio"

¿Hay necesidad de repetirlo? El clero, «primer orden de la Iglesia, esencial y absolutamente necesario a aquélla», el orden «inmediatamente instituido por el Hijo de Dios» —las palabras siguen siendo de Bérulle— está en crisis; o, mejor dicho, la degradación en que se hallaba al instante en que comenzara la revolución protestante, no había cedido a las excelentes prescripciones del Concilio de Trento. Fue aquel —recordémoslo— un grave motivo de angustia para *Monsieur* Vincent y para todos aquellos que sentían el cuidado de las cosas de Dios. Un gran vicario de Châlons escribía: «¡Cuántas pobres almas perecen en nuestros barrios por falta de curas!» Y San Juan Eudes: «Quienes deben trabajar en la salvación de las almas hacen profesión de perderlas.» Patéticas confesiones entre tantos cientos de ellas. ¿Y tendrá razón el severo abate Saint-Cyran cuando exclama: «De diez mil sacerdotes, ni uno solo»?

Exagera, evidentemente. Hay buenos, excelentes sacerdotes, y sin duda alguna en mayor número que el de los malos, por más que se hable menos de aquéllos que de éstos. Con todo, debemos confesar que la multitud de testimonios acerca de los vicios del clero produce verdadera inquietud. Los católicos del siglo XX, acostumbrados a un clero celoso y respetable difícilmente pueden comprender estas cosas. No pueden creer que hayan sido tantos los sacerdotes a quienes su Obispo, el excelente Vialart de Herse, recordara que deben abotonar honestamente su sotana, vestir las túnicas litúrgicas para celebrar la Misa, no frecuentar las tabernas ni beber en ellas, no bailar con las jóvenes ni dar alojamiento en sus casas a personas sospechosas. Más numerosos que estos evidentes motivos de escándalo son desde luego los sacerdotes que se interesan por todo, salvo por su sacerdocio y apostolado, que viven en familia después de su ordenación, sin trabajar, dedicados a frecuentar la Corte y la ciudad a la espera de un buen beneficio —sin hablar de tantos clérigos menores, subdiáconos y otros vagabundos que pululan por doquier—. Aun entre los sacerdotes adscritos a las parroquias abundan quienes se olvidan totalmente de sus fieles; en la diócesis de Langres hay 157 párrocos que no observan la residencia —y sólo hay 138 que la guardan—. Un obispo pirenaico decía humorísticamente «que le resultaba más fácil amansar a un oso de aque-

1. Detalle curioso: la influencia de estos obispos se extiende hasta el estado civil. En la diócesis de Coutances, se multiplican los nombres de Leonor y de Carlos-Francisco; a causa de los Obispos Leonor de Matignon y Carlos-Francisco Loménie de Brienne.

llas montañas que obligar a sus párrocos a la residencia». Y aun de aquellos mismos que no están ausentes ni son unos libertinos, ¿cuántos valen algo? La ignorancia parece vertiginosa. Cierto «buen hombre» aconseja al pequeño Adriano Bourdoise —que desea ser sacerdote— que trabaje «porque —le dice— es bella cosa que un sacerdote sepa leer y escribir». Por supuesto, nadie se preocupa de que semejantes sacerdotes conozcan el latín. ¡Ya es bastante si son capaces de farfullar un poco de liturgia! Esto explica el que *Monsieur* Vincent encontrara cerca de Folleville a cierto cura que ignoraba incluso la fórmula de la absolución; y que Romillan, en la Provenza, hallara a otro que, en cualquier circunstancia recitaba un *Avemaría,* porque, fuera de esta plegaria, lo ignoraba todo. La razón profunda de semejantes deficiencias, la señala Godeau con estas palabras: «El origen del mal está en la falta de la vocación: de ahí, como de manantial emponzoñado, fluyen la ignorancia, el escándalo y el libertinaje de unos pastores cuyos pésimos ejemplos corrompen a los pueblos.» Es verdad; pero ¿no hay también otras causas muy materiales para que los pequeños «probadores», los capellanes «*a porción congrua*» [1] manifiesten tan poco celo en servir a las parroquias cuyos titulares acaparaban prebendas? [2]

Ya hemos visto cómo muchas almas se oponen, y no sin éxito, precisamente a estos errores. El Concilio de Trento había echado las bases para una restauración del clero, prodigando excelentes consejos, pero nada más. Aunque había dado un nuevo impulso al clero extra-jerárquico, consagrando definitivamente la fórmula de los clérigos regulares, no había fijado las condiciones prácticas en que pudieran restablecerse la disciplina, la ciencia y la virtud. Una cosa es proclamar un ideal sacerdotal —lo que hacen numerosos autores, como Francisco de La Rochefoucauld en su libro acerca del *Estado eclesiástico*— y otra muy diferente es establecer los cuadros institucionales en que aquel ideal pueda afirmarse. Tarea verdaderamente inseparable; así lo comprendieron los dirigentes de la Iglesia.

Apenas comienza a estudiarse ahora este aspecto de la historia eclesiástica. Los grandes trabajos del abate Bremond sólo versaban sobre el «sentimiento religioso». La «pastoral» no sería tomada en consideración hasta algo después. Y cuanto más contemplamos el gran siglo de las almas desde este punto de vista, más reparamos en la gran vitalidad creadora y en el poder inventivo de que dan testimonio los católicos franceses. Se da aquí un fenómeno en todo comparable a aquel otro de que somos testigos hace veinte años: con la efervescente variedad de fórmulas, trátase de resolver los diversos problemas planteados. El objetivo consiste en rehacer un clero al que deben seguir los fieles. Pero ¿cómo llegar a él? Tentativas, tanteos, fracasos inevitables; se progresa poco a poco. Un gran trabajo que cuenta con numerosos obreros.

Algunos son personajes célebres. En primer lugar, volvemos a hallarnos con Bérulle,[1] que no es solamente un maestro de la *Escuela francesa* de Espiritualidad cuya influencia se dejará sentir en toda la formación del clero, sino también un realizador que, inspirándose en el ejemplo de San Felipe Neri, crea en Francia el *Oratorio* (1611-1613), «Congregación de sacerdotes de Jesucristo», cuya primordial vocación es la de trabajar en la restauración del ideal del

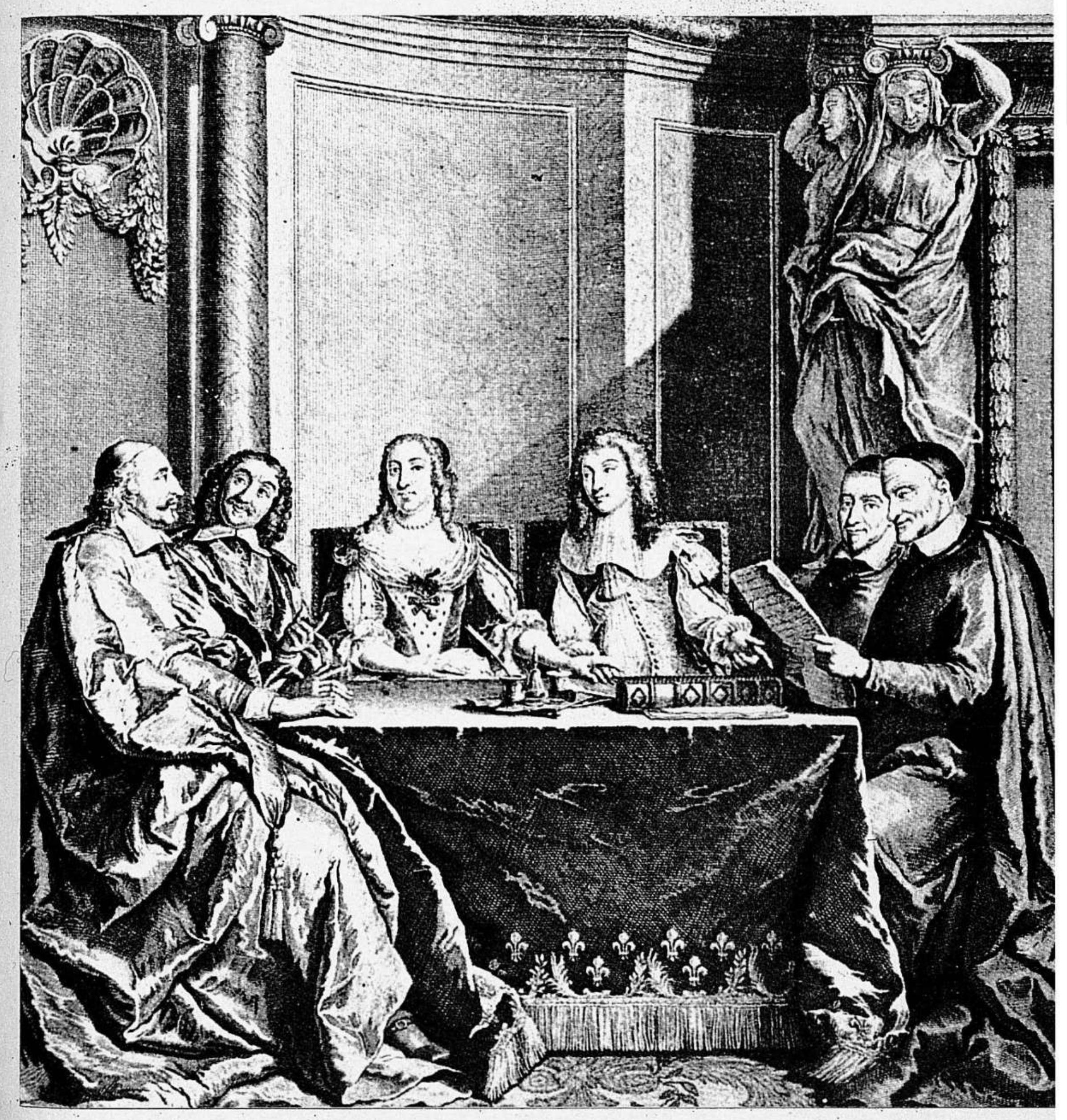
1. Porción congrua, es decir, *suficiente* (exacta traducción de nuestra fórmula *mínimo vital*).

2. ¿Cómo iba a dominar semejante clero a sus fieles? El gran quebranto de las iglesias refleja la insuficiencia de clérigos. ¡Y en cuántos lugares se realizaban los oficios sin dignidad alguna! Hay que saberlo para comprender la insistencia de la Compañía del Santísimo Sacramento y de San Juan Eudes en la exaltación del «Sacramento del altar». En un lugar, las damas escotadas se apoyaban en el ara durante la Misa; en otro, los mendigos tendían sus manos hasta dentro del santuario; los niños juegan durante el sacrificio a las canicas y al boliche; y hasta sucede en ocasiones que el ladrido de los perros sofoca las voces de los predicadores. Los párrocos encuentran muy natural todo esto; Alain de Solminihac, en inspección en su diócesis, se encuentra con un inobservante ¡que guisaba en la iglesia!

1. Acerca de Bérulle y Bourdoise, reformadores del clero, ver «*La Reforma Católica*».

Vemos aquí a san Vicente de Paúl participar en el «Consejo de conciencia» al que fue llamado como secretario por Ana de Austria. Representado ya nimbado con la aureola, se halla sentado frente al cardenal Mazarino. Durante nueve años, Vicente luchará contra las habilidades ministeriales para imponer el nombramiento de los dignos obispos que Francia necesita.

Grabado. Biblioteca nacional. París.



sacerdocio «sin otro espíritu que el de la Iglesia —dirá Bossuet— ni otras reglas que sus cánones». Después, Adriano Bourdoise, hombre curioso, firme y rudo, apasionado y discretamente chismoso, que vio en el sistema de las comunidades de sacerdotes la solución de todos los problemas y que en treinta años fundó una veintena de dichas comunidades en diversas diócesis, uniendo su nombre al éxito —limitado, pero cierto— de la comunidad parisiense de Saint-Nicolas-du-Chardonnet (creada entre 1612 y 1638). Después, por supuesto, San Vicente de Paúl que, paso a paso, como ya hemos visto, mediante los «Retiros para Ordenandos» y las «Conferencias de los Martes» trabaja en la elevación del nivel moral y espiritual de los sacerdotes, al mismo tiempo que sus seminarios preparan eficazmente a los jóvenes para la tarea sacerdotal.

Todos estos son hombres conocidos; pero hay otros muchos que, sin serlo, fueron verdaderos iniciadores. ¿Quién se acuerda de J.-B. Romillon y de los pequeños grupos «filipenses» de Provenza que, hacia 1600-1603, tendieron a una unión entre el Oratorio de San Felipe Neri y el de Francia? ¿Quién piensa en Bernardo Bardon de Brun, el «Bourdoise de Limoges», misterioso personaje que tal vez tuvo los estigmas y cuya irradiación apenas supera los límites de su provincia, pero cuya fundación, los «Sacerdotes de San Marcial» constituye una forma original de comunidad sacerdotal? ¿Quién sabe el nombre de Carlos Demia, de Lyon? ¿O el de San Juan de la Cropte de Chanterac, apóstol de Périgueux? ¿O el de Cristóbal d'Authier de Sisgaud, Obispo de Belén, que con sus once sacerdotes del Santísimo Sacramento trabaja tanto entre los clérigos de Valence y después en Thiers y Clermont? Ni faltan los laicos que ponen mano en esta empresa; así el brillante Jacobo Crétenet, del Franco-Condado, establecido en Lyon, cirujano de profesión, que se convierte en maestro de oración y pone en pie una congregación de sacerdotes misioneros y envía su equipo de «Josefitas» por todas partes en el país del Saona y el Ródano, recibe algunos culatazos e incluso varios golpes de sus propios hijos espirituales y, ya viudo, recibe las órdenes y muere en olor de santidad?

Para trabajar en la reforma del clero, tales apóstoles echan mano, más o menos, de métodos semejantes. La primera idea consiste en mejorar el estado en que se hallan los clérigos; habrá que obligarles, ante todo, a etapas de formación más o menos largas, en las que pueden inculcárseles los buenos principios. Los «Retiros para Ordenandos» de *Monsieur* Vincent son el modelo. Más aún: entre los formados en la vida espiritual pueden preverse confrontaciones que permitan un esfuerzo colectivo hacia una mejora ulterior; semejante innovación comprende también a numerosos círculos de estudios semejantes a las vicentinas «Conferencias de los Martes» y a algunos «sínodos diocesanos». Todos los Obispos reformadores aprueban tales iniciativas: Juan Bautista Gault en Marsella, Félix Vialart de Herse en Châlons, Francisco de la Fayette en Limoges y otros muchos que presiden personalmente las conferencias sacerdotales y participan en los retiros de su clero. Tal vez ninguno de ellos llegó a las grandes realizaciones de un San Carlos Borromeo; pero muchos derraman una semilla que germinará pronto.

Inmediatamente se hace claro a los ojos de todos el punto decisivo: no basta recibir a sacerdotes ya ordenados e inculcarles, más o menos bien, virtudes y principios; más eficaz sería preparar a los jóvenes a la tarea sacerdotal. Así lo ha dicho formalmente el Concilio de Trento en su XXIII sesión. El capítulo XXVIII contiene un plan preciso para la creación de los seminarios: «los jóvenes, si no están bien educados, se dejan fácilmente arrastrar por los placeres del mundo». Por lo tanto hay que crear colegios donde sean recibidos, a partir de la edad de doce años, lo mismo los hijos de los pobres que los de los ricos, divididos en clases, de entre los cuales, el Obispo «aplicará a un determinado número al servicio de las iglesias»; los demás proseguirán sus estudios para ser buenos cristianos laicos. Esta idea había sido puesta en práctica en diversos lugares: en Milán, por San Carlos Borromeo, y en Reims, a partir de 1567, bajo la acción del Cardenal de Lorena. Los resultados no habían coronado las esperanzas concebidas. Esta institución de los seminarios, de la que el Cardenal Pallavicini había dicho que por sí sola

justificaba el Concilio de Trento, y que hoy se nos presenta como indispensable, se levantó lenta y laboriosamente. Puede ser que el Concilio no haya reglamentado las condiciones prácticas, especialmente las financieras, en que las diócesis habrían de crear sus seminarios; tal vez, porque no se imponía a los futuros sacerdotes la obligación de pasar por el seminario; o bien porque, habiéndose decretado que para ser admitido en un seminario sería preciso alcanzar la edad de doce años, se aceptaba a los candidatos al sacerdocio desde esa tierna edad, mezclando así escolares y verdaderos «seminaristas», lo que situaba a la institución misma en terreno falso.

En todo caso, parece flagrante el fracaso a comienzos del siglo XVII. El seminario de Reims, fundado por el Cardenal de Lorena, se convierte en escolanía de monaguillos; a lo largo de seis años, el seminario de Rouen, ha dado salida ¡a sólo dos sacerdotes! Más grave aún: el Oratorio, fundado por Bérulle para esa tarea, no consigue salir adelante; en Lyon, en Mâçon, en Langres y en Saint-Magloire de París, los seminarios oratorianos no hacen más que vegetar; y bien pronto, los selectos sacerdotes que aparecen en torno a Condren se consagran ante todo a las misiones, a los colegios y parroquias.

Sin embargo, no se abandonó la idea. Se busca, se tantea. ¿Hay que dar a los futuros sacerdotes, en las comunidades sacerdotales, en especies de «parroquias-seminarios», una formación práctica sobre todo, como piensa M. Bourdoise? ¿O por el contrario, es preciso crear para ellos verdaderos y propios «seminarios»? El Cardenal Richelieu está interesado en el problema. En 1636 prepara la fundación de la «Academia para Mil Caballeros» en la que serán formados jóvenes de la nobleza: cuatrocientos para las Ordenes religiosas y seiscientos para las grandes carreras. A partir de 1625, un simple párroco, el de Créteville en la más antigua parroquia de San Jores, Carlos Godefroy escribe una memoria titulada *Le Collège des Saints Exercices*, en la que perfectamente indica cómo debería instituirse un seminario; y envía su opúsculo a la Asamblea del Clero de Francia, reunida en 1625, que quedó impresionada por el documento; mas el pionero muere sin lograr emprender una obra seria; sus ideas, empero, han vencido y ganado terreno; San Juan Eudes las tendrá presentes y la Asamblea aconseja a los Obispos la creación de seminarios, uno para los jóvenes laicos y otro para los futuros sacerdotes.

Entre marzo de 1641 y octubre de 1644 se halla la fórmula. Tres grandes hombres de Dios se ponen en acción, San Vicente de Paúl, M. Olier y San Juan Eudes. Van a surgir seminarios lazaristas, sulpicianos y eudistas, mientras el Oratorio, del que ha sido elegido general en 1641 el Padre Bourgoing, vuelve a su vocación primera y acaba de comprender también que son necesarias varias casas de formación. El Cardenal Richelieu apoya a fondo tales iniciativas, ofrece el castillo de Rueil a M. Olier, envía mil escudos a M. Vincent, tres mil a M. Bourgoing y encarga a la duquesa de Aiguillon que ayude a Juan Eudes. Esto es ya un impulso pleno.

Los obispos siguen aquel movimiento. No todos, es verdad; hay algunos que frenan la marcha; vacilan antes de confiar la formación de sus jóvenes a congregaciones religiosas que no estarán en sus manos. Pero quienes de veras desean la Reforma de la Iglesia entran de lleno en aquel camino; no podríamos citarlos a todos. Comprenden que se trata de una obra importante, indispensable, y que, como dirá Grammont, fundador del seminario de Besançon, no basta con tener edificios y prebendas para retenerlos, sino que por encima de todo es necesario el espíritu de santidad: lo que realmente es el «a b c» de la Reforma. Alrededor de 1660, las cosas no son aún perfectas: están bien lejos de serlo. Se deja aún que los viejos sacerdotes y religiosos se mezclen a los futuros ordenandos, ya que todos vienen facultativamente. Si es cierto que hay ya notables seminarios, otros vegetan y aun en algunas diócesis, hay que empezar desde el principio. Así es de verdad que la ascensión espiritual resulta sumamente laboriosa. Pero ya se ha conseguido un doble resultado: el clero está mejor instruido y es más digno de su misión; y es, mucho más que antes, el cooperador del prelado.

Se piensa con emoción —en vivo contraste

con los discutibles clérigos que hemos visto hasta ahora— en tantos excelentes sacerdotes que aparecen en las crónicas de la época, en estos *Santos sacerdotes franceses del siglo XVII*, de los que tan noble elogio ha hecho José Grandet:[1] un Claudio Bernard, llamado el pobre sacerdote, que funda el «Seminario de los 33» y a quien hallamos en primera línea en la batalla de la caridad; un Cotolendi, párroco de Santa María Magdalena de Aix en 1654-59 y después vicario apostólico en Extremo Oriente; un Benigno Joly que durante cincuenta años edificó a los habitantes de Dijon (de 1640 a 1694); un Bardon de Brun, un Enguerrando Le Chevalier, nos darían óptimos ejemplos si, dominándolos a todos, no los ensombreciera un poco ese sacerdote por excelencia que fue *Monsieur* Vincent.

El santo de los seminarios normandos: San Juan Eudes

Entre los que animan aquel gran movimiento que va a renovar el clero de Francia, emergen tres figuras, tres hombres cuya acción se revelará especialmente decisiva. Primero San Vicente de Paúl, a quien ya hemos visto crear sucesivamente sus «Retiros para Ordenandos», sus conferencias sacerdotales, sus seminarios. Juan-Jacobo Olier, que halla la fórmula definitiva, la que adoptará el porvenir. Y, menos conocido tal vez entre el gran público católico —por más que su ciudad natal de Caen le haya honrado con una placa en el ángulo de una de sus calles, y su Congregación se haya extendido por el mundo—, el santo de Normandía, Juan Eudes, muy parecido en mil rasgos al santo gascón.

Misionando a través del país de Caen, durante los años 1632 y siguientes, Juan Eudes llega a la convicción de que el mayor problema de su tiempo es la mejora del clero y que, para llegar a su solución, se impone la fundación de seminarios. Como *Monsieur* Vincent, nuestro hombre parte de una experiencia dolorosa: que los campos y las ciudades de Francia tienen gran necesidad de ser evangelizados. «¿Qué hacen en París tantos doctores y bachilleres —exclama con santa cólera— mientras las almas perecen a millares?» El, joven sacerdote, no ha querido enterrarse en los libros y los estudios, ni siquiera en las escuelas en que su Congregación, el Oratorio, lograba tantos éxitos. Prefiere lanzarse a la acción, «para resucitar a los muertos», como él dice. Toma consigo a unos cuantos sacerdotes a los que ha afinado un poco en un breve retiro, e inmediatamente se va a despertar las parroquias durante once o doce semanas, de acuerdo con el método que, después de su muerte, quedará expuesto en su *Prédicateur apostolique*. Y triunfa.

Triunfa porque sabe hablar a sus auditorios normandos. Ante todo, es uno de ellos, nacido en Ri, cerca de Argentan (en 1601) de una familia campesina, cuyo nombre será también ilustrado por su hermano menor, Francisco de Mézeray, miembro de la Academia francesa. Juan ha crecido entre normandos, educado, como otros tantos muchachos de la provincia, por los jesuitas de Caen. Ya sacerdote, da muestras de la grandeza de su caridad en ocasión de una peste. Más adelante, se convierte en extraordinario orador; este hombre, cuyo robusto aspecto oculta muchas taras físicas y cuya palabra, en el púlpito, puede ser sucesivamente cautivadora, calurosa, terrorífica, o de una penetrante dulzura. Maneja prodigiosamente a las muchedumbres, que le perdonan rudezas y redundancias. Los normandos acuden a oírle por decenas de millares y se convierten en masa.

Convertidos, sí; pero ¿por cuánto tiempo? Juan Eudes penetra pronto en este problema: «He aquí a estas pobres gentes en magníficas disposiciones —murmura—, pero ¿qué puede esperarse de quienes viven bajo la vigilancia de los pastores que vemos por todas partes? ¿No es casi necesario que olviden pronto las grandes verdades que les han emocionado durante la misión, y vuelven a caer en sus primitivos desórdenes?» Por lo tanto, lo primero necesario son

1. La obra de José Grandet fue escrita hacia 1690 y publicada (abreviada) mucho más tarde por Letourneau, *Histoire des Saints prêtres français au XVII siècle*, París, 1807.

los sacerdotes; buenos sacerdotes para proseguir aquella obra y hacerla duradera. Es exactamente lo que al mismo tiempo se dice *Monsieur* Vincent.

Juan Eudes pone inmediatamente manos a la obra. En 1641, en Remilly-sur-Lozon, cerca de Coutances, durante la misma misión, convoca a los sacerdotes de los alrededores y les lleva a retiros que versen sobre la vida espiritual y pastoral. Acuden muchos y vuelven de allí satisfechos y mejores, sin duda alguna. Pero ¿no será mejor crear un verdadero seminario? Muchos le animan a hacerlo: Felipe de Cospeau, Obispo de Lisieux; Jacobo d'Angennes, Obispo de Bayeux, y M. de Renty y M. Juan de Bernières-Louvigny, con el benedictino Dom Tarisse y los jesuitas y, sobre todo, María des Vallées, la «santa de Coutances», la misteriosa visionaria, que le asegura saber por inspiración divina que la Providencia espera de él aquel esfuerzo.

Juan Eudes manifiesta entonces sus proyectos a los superiores. Primer fracaso. El Oratorio, por entonces, se halla en los reveses de sus primeros seminaristas, y prefiere orientar sus miembros hacia la misión y la enseñanza. Por otra parte, el P. Bourgoing estima al P. Eudes más apto para la predicación de las misiones que para la dirección de un seminario, y se niega a dar su autorización. Esto provoca una crisis espiritual en San Juan Eudes: es profundamente fiel a su congregación, a sus hermanos, a los recuerdos de veinte años de trabajo oratoriano; pero *Deo sic disponente* —dice el decreto de heroicidad de sus virtudes— se mantiene firme en su idea, niégase a abandonarla y se separa de la congregación. Rompe con ella dolorosamente, como el P. Eymard abandonará a los maristas, el P. Foucauld dejará la Trapa y el P. Anizan a los Hermanos de San Vicente de Paúl, para acudir a un nuevo deber en un mejor servicio de las almas.

Dos hombres, sobre todo, le animan: Richelieu, que le llama, habla con él largamente y le otorga las cartas patentes de su fundación; y San Vicente de Paúl que, en aquel mismo otoño de 1642 acaba de abrir su seminario, y le prodiga sabios consejos. Al año siguiente, el 25 de marzo de 1643, Juan Eudes regresa a Caen —con el fin de orar ante la Virgen, su patrona, en la gran peregrinación de la *Délivrande* que él tanto ama—, e inmediatamente se pone en acción. Con cinco compañeros abre su casa, su seminario —que nada tiene de oficial— y funda la *Congregación de Jesús y de María*,[1] encargada de llevar adelante la doble tarea de atender a la misión y a la formación del clero.

Veamos, pues, lo que serán los seminarios eudistas: mucho menos escuelas de teología que noviciados, tratan de conseguir la formación de sacerdotes para el apostolado entre las masas. Teoría y práctica unidas, en una empresa muy próxima a la que intenta *Monsieur* Vincent en San Lázaro, e igualmente parecida a la que realiza Authier de Sisgaud con sus sacerdotes del Santísimo Sacramento. Ya no se trata de la fórmula elemental de las casas fundadas inmediatamente después del Concilio de Trento; se acerca más bien a la de San Sulpicio.

En todo caso, la fórmula eudista responde ciertamente a una necesidad, en la que logra triunfar. Desde luego, no sin dificultades. Primero en Roma: en la Ciudad Santa se reciben, en menos de dieciocho meses, cuatro peticiones de fundaciones análogas, y comienza a echarse el freno. El Oratorio no avanza ya demasiado en este sentido. Y, por último, en la misma Normandía: canónigos, párrocos y burgueses se oponen a los seminarios; comienzan a hacerse cábalas contra el apóstol; una de ellas por lo menos tiene éxito, hasta el punto que se fulmina el entredicho contra su capilla de Caen. ¡Y no falta quien piensa que hay que encerrar al fundador! En el mayor secreto, en el instante en que el Jansenismo entra en pleno vigor, sus enemigos repartidos por doquier, incluso en el Oratorio, trabajan contra el heraldo místico de una doctrina que afirma ante el mundo una bondad de Dios tan grande, tan infinita, que solamente la Santísima Madre de Cristo y el Corazón de

1. Llamada al principio *Compañía de Jesús y de María;* el cambio de nombre hace más sensible el apego a la espiritualidad propia del fundador, apóstol del culto al Sagrado Corazón.

Jesús son capaces de hacerla comprender a los hombres.

Pero Juan Eudes resiste a todos los asaltos. La Normandía sigue viéndole, de parroquia en parroquia, subido a los púlpitos para exponer sus frecuentes exhortaciones. Su seminario de Caen prospera; la Asamblea del Clero de Francia le envía una carta de felicitación. Uno tras otro, los obispos de la región le llaman para que funde seminarios en sus sedes: Coutances en 1650, Lisieux en 1653, Rouen en 1658 y, más tarde, Evreux en 1667... La misma Bretaña le llamará en 1670. Sus libros, tal vez demasiado abundantes, extienden su influencia y hacen que penetre su doctrina en todas partes. Mientras tanto, sus hijas de la Congregación de Nuestra Señora de la Caridad, vanguardia del Buen Pastor, trabajan en la redención de las jóvenes perdidas. Cuando Juan Eudes muera, en 1680, será una especie de Patriarca, cuyo consejo se solicita frecuentemente; y de sus casas eudistas habrán salido cientos de buenos sacerdotes. Uno puede extrañarse de que la Iglesia no lo haya canonizado hasta 1925.[1]

Juan-Jacobo Olier y los «Señores de San Sulpicio»

Juan-Jacobo Olier no ha sido canonizado aún: ¿por qué? Secreto de la Iglesia. ¿No puede acaso decir la historia que ve en él al más completo y eficaz de los artesanos de la Reforma del clero en el siglo XVII? Pero no puede ser desconocido solamente desde este punto de vista. Su rostro, a los ojos de una posteridad ignorante, pareció demasiado gris, impersonal. Y los mejor informados le concedieron un respeto teñido de aburrimiento. Sus hijos, los «Señores de San Sulpicio», ¿no se hicieron célebres por su moderación, su voluntaria impersonalidad, su piedad totalmente interior? ¿Puede considerarse al fundador como tal? Sí, en cierto sentido; pero no de manera única. Porque la suya es una existencia sorprendente, de episodios coloristas, crisis y restauraciones frecuentes. ¡Y qué fascinante personalidad bajo aquella máscara de serenidad, fijada por tan grandes esfuerzos!

Mirémosle: es un joven abate perfumado, que ríe y se divierte con sus camaradas en la feria de Saint-Germain, donde un sacerdote no debiera aventurar nunca su hábito. Tiene veinte años[1] y se toma la vida a la buena de Dios. A él se dirige una mujer, María Rousseau, esposa de uno de los veinticinco mercaderes de vinos reconocidos en París, una especie de *Toinette* o una *Martine* de Molière, en la que ha prendido la inquietud de Dios. «Me dais pena —le dice— y ruego siempre por vuestra conversión.» El joven, ardiente y frívolo, acusa el golpe, en silencio. Aquella singular llamada le ha turbado: primera conversión... Después, el segundo golpe en Loreto, quince meses más tarde; una oración a la Virgen da cuenta de la cruel enfermedad a los ojos que por entonces le aqueja. Y ocurre en él una «segunda conversión»: la conversión a la perfección. Dios parece encarnizarse en él. Pocas almas han sido tan visiblemente solicitadas. He aquí a Juan-Jacobo Olier en pleno misterio: ¡qué conmovedora angustia la de hallarse de golpe ante aquella religiosa, en la que tantas veces ha soñado, y reconocerla ahora! Se trata de la dominica Inés de Langeac. Lo sobrenatural es real; la comunión de los santos se convierte en una experiencia. En adelante, Olier está *in via*.

Pero todavía no ha llegado al fin. Tienen que pasar años, tormentos y aproximaciones. Juan-Jacobo Olier tiene treinta años; en adelante ya no será el pequeño sacerdote cuidadoso de sus beneficios que haya podido ser hasta entonces. Con *Monsieur* Vincent, a quien ha encontrado y oído predicar, descubre el sentido de aquel sacerdocio que recibiera sin gran ardor y la grandeza soberana de los pobres que le ro-

1. Sin duda, a causa de sus relaciones con la extraña María des Vallées. Y también, por los innumerables panfletos enviados a Roma por los jansenistas, de quienes fue implacable adversario.

1. Juan-Jacobo Olier había nacido en París el 20 de septiembre de 1608; el incidente ocurrió en 1629. La taberna de María Rousseau estaba en la rue des Canettes.

dean; y sin más, se lanza a la obra generosa de la Misión. Junto a M. de Bérulle, aprende la necesidad de vivir a Cristo para realizar una obra verdadera; pero todavía no se ha resuelto. Le anonada una terrible crisis de espíritu, un combate de dos hombres que luchan en el mismo individuo, tan doloroso, que cree morir; le parece caer a pico al fondo de ignorado abismo; su maestro y amigo M. de Condren parece desesperar de él. Y sin embargo, ¿no ha dado suficientes testimonios de su deseo? ¿No ha rechazado el episcopado que con insistencia le ofrecía el Cardenal Richelieu? De pronto surge la paz, la aquiescencia dada en un silencio tal que en aquel punto exacto deja de haber noticias sobre el hecho. Pero desde aquel instante Juan-Jacobo Olier sabe que está en el verdadero camino y comienza a avanzar por él. ¡Qué aventura! ¡Ni el mismo Agustín dice más en sus *Confesiones*!

Queda por discernir el objetivo preciso hacia el que Dios le guía. Olier vacila aún durante cierto tiempo. ¿Seguirá siendo misionero en las ciudades y en los campos de Francia? A pesar de los reveses, no ha sido mal éxito el de Auvernia y el de Chartres. ¿O será mejor ir al Tonkín con el Padre Rhodes, o al Canadá, donde tanto trabajan los jesuitas? Todo es una invitación a la aventura. Pero sus superiores las desechan como no convenientes para él. También se ha encontrado con M. Bourdoise y ha visto de cerca su empresa; vuelve a encontrarse con *Monsieur* Vincent, cuyos sacerdotes acaban de fundar un seminario en Annecy; su amigo Juan Eudes medita proyectos parecidos. Cosa hecha: el 29 de diciembre de 1641, Juan-Jacobo Olier sale de París por la puerta de Saint-Germain, acompañado de Francisco Caulet y de Juan du Perrier; María L'Huillier —es decir, *Mme.* de Villeneuve—, que ha instalado a sus *Hijas de la Cruz* a una legua de la ciudad, en la aldea de Val Saint-Girard, la actual Vaugirard, le muestra una señal: una señal del cielo otra vez, y él contesta. ¡Por fin, definitivamente!

En adelante, una vez que nuestro hombre ingresa en las grandes vías en las que Dios dirige a los hombres, sucédense las relaciones y unas nacen de las otras. Al comienzo, Juan-Jacobo Olier ha pensado en crear un seminario; pero ¿está resuelto a instituir una Compañía especialmente encargada de formar a los maestros, profesores y directores de los seminarios? En absoluto. Mas este edificio se construye por sí solo, a causa de una especie de encadenamiento necesario. Ante todo queda instalada la casa de Vaugirard; de manera modesta en los comienzos; después más holgada, cuando un generoso señor laico ofrece una vasta mansión. María L'Huillier vigila en la cocina, como una buena Marta. El regente de la parroquia se ausenta de ella, dejando intencionadamente a sus ovejas al cuidado de tres nuevos sacerdotes. Unos cuantos jóvenes se unen a ellos: Gabriel de Quetplus, Luis de Gondrin, Antonio Ragnier de Poussé, M. de Bassancourt y M. de Chassagne, profesor de teología, que insistirá en la necesidad de los estudios. He aquí ya un esbozo de seminario; pero, ¿se ha dado con la fórmula? ¿Se va a hacer algo parecido a lo que en Saint-Nicolas-du-Chardonnet está intentando M. Bourdoise? Indudablemente, en marzo de 1642, el pequeño grupo de Vaugirard se constituye en sociedad para la formación de los sacerdotes.

Pero llega el instante de franquear la etapa decisiva. El párroco de San Sulpicio desespera de llegar al alma de sus feligreses y renuncia a su puesto. Ofrécese el puesto a Juan-Jacobo Olier; no se trata ya de un ascenso para un beneficiario bien abastecido, y *Madame* Olier, la madre, se opone. Pero Juan-Jacobo se acuerda de la labor hecha por *Monsieur* Vincent y los suyos en aquel conjunto de herejes y libertinos; acepta el nuevo destino; con algunos de sus compañeros se instala en la sede parroquial: son cuatro maestros y ocho seminaristas. Encuentran el nombre que designará a la nueva compañía, dado por los mismos feligreses: los *Sacerdotes del clero*, según su título oficial, serán ante la historia los *Sacerdotes de San Sulpicio*.

La empresa evoluciona con gran rapidez. La idea de M. Bourdoise, es decir, formar a los futuros sacerdotes en una comunidad sacerdotal, parece ofrecer medios demasiado limitados. La de los establecimientos mixtos —mitad colegios, mitad seminarios— se ha revelado como no buena. Al mismo tiempo, Vicente de Paúl deduce la lección de los hechos y abre su casa

de formación clerical, separada del «pequeño seminario». A dos pasos de la iglesia de San Sulpicio, en la calle Guisarde, Juan-Jacobo Olier consigue adquirir una casa de pobre aspecto, pero suficiente para recibir a algunos huéspedes. Ocurre esto a comienzos del año 1642; ha nacido así el primer seminario de San Sulpicio.

¿En qué se distingue inmediatamente de los otros seminarios, de los lazaristas, por ejemplo? M. Olier lo dirá en numerosos textos. El seminario debe ser una «escuela de religión sobre todo para quienes van a tener el cuidado de las almas». *Una escuela de religión;* este nombre lo dice todo y caracteriza perfectamente a lo que de buena gana llamaríamos el estilo de San Sulpicio. Discípulo de Bérulle y de M. de Condren, perfecto representante de la espiritualidad de la *Escuela francesa,* Juan-Jacobo Olier está plenamente convencido de que «el sacerdote es en la Iglesia como un Cristo vivo»; que lo sea auténticamente, y lo demás se le dará por añadidura. No se trata ya de mezclar teoría y práctica ni de enviar a los jóvenes clérigos a predicar en las misiones, a través de los campos y los arrabales, antes de estar formados del todo. El mismo M. Olier es un gran misionero, pero está convencido de que antes de entablar el combate es necesario que el combatiente se prepare bien. El esfuerzo principal recaerá, pues, en la actitud interior. Nada de ostentación, nada de «ciencia deslumbrante» como dirá Fenelón; la formación durará cinco años —una minuciosa formación en teología dogmática y moral, capaz de preparar el alma del sacerdote para todas las dificultades de su ministerio. También una pedagogía del arte del púlpito, cosa muy necesaria. Y, sobre todo, una «escuela de santidad». Así, de acuerdo con tales puntos de vista, serán educados hasta nuestros días los sacerdotes de Francia y de otros muchos países.

Una nueva idea fluye de la anterior. ¿Cómo la halló Juan-Jacobo Olier? Bueno es formar a los futuros sacerdotes, pero el alumno, en todas las pedagogías, irá adonde le lleve el maestro. Por lo tanto, para tener buenos seminaristas hay que contar con excelentes profesores. Por lo cual, M. Olier destaca del grupo que le rodea y de aquellos a quien ha formado, a los mejores y más calificados para prepararlos especialmente en un verdadero «seminario interior» a ser maestros de seminaristas. Así nacen esos admirables educadores del clero a los que hasta en nuestros días se conoce con el nombre de *Sulpicianos.*

La doble empresa crece. Después de 1650 —siendo ya insuficiente la primitiva casa— se ha construido otra en el mismo lugar de más vastas dimensiones, el inmueble que ocupaba la actual plaza de San Sulpicio y que desapareció bajo el Imperio. «La humilde y mínima compañía de Sacerdotes del clero de Francia» aumenta a ojos vistas; a los doce primeros compañeros hay que añadir setenta y dos más; doce y setenta y dos son cifras bíblicas... ¿Cómo responder a las peticiones de los Obispos que piden sulpicianos para fundar seminarios en sus diócesis? Antes de 1700 habrá ya diez: en Angers, Autun, Bourges, Clermont, Limoges, Lyon, Le Puy...

Pesada es la inmensa tarea. Servidumbre de todos los éxitos. En 1652, M. Olier tiene que abandonar su querida parroquia de San Sulpicio. Aquel mal afamado lugar donde él ha hecho una iglesia viva, una comunidad de fieles tan vigorosa que ha sido necesario reemplazar el antiguo edificio del culto por uno más amplio, cuya primera piedra puso Ana de Austria. Abandona también las treinta «escuelas de caridad» fundadas por él en el barrio. En adelante se consagra solamente a la dirección y formación de los seminaristas y de los maestros de San Sulpicio. Por ello acepta en Issy, sobre la redonda colina donde giran «los Molinos» el vasto dominio en que pueda crecer su obra: el mismo lugar donde hoy se levanta el gran seminario de París y donde miles de sacerdotes han respirado en el silencio de «la Soledad» y a lo largo de la «avenida de Loreto» el perfume del maravilloso espíritu de oración que fue el de la *Escuela francesa.*

Pero M. Olier está gastado por tanto y tanto trabajo. Tiene cuarenta y ocho años y está cansado, enfermo; diríase que en el límite de sus fuerzas, si las del espíritu no permanecieran intactas. Tiene aún tiempo para ver a su obra

rebasar las fronteras de Francia, y a sus hijos, los sulpicianos, prepararse para acudir a fundar en Montreal y sembrar su espíritu en el futuro clero del Canadá francés. La apoplejía le asalta, le hiere y le aniquila. Pero ahora podía desaparecer (1657); el árbol estaba bien plantado y crecería.

En el «diario» de María Rousseau, en 1649, se leen estas palabras reveladoras del espíritu de profecía que animaba a aquella tratante en vinos, mujer de espíritu elevadísimo: «Llegará la hora en que, muerto en esta cruz de trabajo, no vivirá más que en la vida de Jesucristo resucitado; y en el lugar adonde se retire, hallará el reposo interior; la consumación de su alma y la unión con Dios se cumplirá por virtud del Santísimo Sacramento.» Había allí, al parecer, una excelente definición del espíritu de San Sulpicio. Porque se trataba en semejantes frases de aquel pequeño abate excesivamente bien vestido, que la buena mujer encontrara en la feria de Saint-Germain, por cuya conversión había rezado y a quien Dios había hecho maestro de los seminarios franceses.

Bajo la regla del Señor

¿Podía quedar el clero regular rezagado con respecto al secular? No, ciertamente. ¿No ha sido en los pasados siglos, entre estos hombres que viven bajo la regla de Dios, de donde ha partido el movimiento reformista que arrastrara inmediatamente a la Iglesia toda? Cluniacenses, cistercienses, franciscanos y dominicos... Y son igualmente los religiosos quienes, en el momento en que el Concilio buscaba todavía entre mil dificultades su camino, lo mostraron a los cristianos. El vasco cojo Iñigo con sus jesuitas; el tierno Felipe Neri con su Oratorio; un poco más tarde, la grande y sublime Teresa, por quien revive el Carmelo, y más adelante aún, el humilde Mateo de Bascio, con sus capuchinos.

El río de aguas vivas no se ha cegado; desde luego que no ha terminado de limpiar esas caballerizas de Augías que son todavía —desde hace tanto tiempo— ciertos sectores de la llamada vida regular. Demasiados monasterios masculinos y femeninos no conocen casi otra regla que la de Telemo. Mil veces se nos ha pintado este cuadro: inútil volver a hacerlo. Podemos atenernos a dos testimonios: el del P. Faure, reformador de Saint-Vincent-de-Senlis, que nos dice: «Era un lugar donde ya no aparecían las señales de la religión y de la santidad, y donde los juegos, los festines y las canciones disolutas eran las ordinarias diversiones de los religiosos.» Y el del jesuita P. Polla, acerca de las religiones de la *Déserte* de Lyon: «Apenas queda costumbre alguna de vivir en comunidad, ni ninguna clase de clausura; el hábito con que aquellas mujeres se vestían no las diferenciaba de las damas del mundo; todo lo que en ellas quedaba de observancia se reducía a reunirse en la iglesia cuando les venía en gana y cantar lo que les parecía; era difícil saber si se trataba de religiosas o no.» Ni es exclusivo de las novelas el que las monjas organicen reuniones galantes en los conventos, ni que los religiosos se dediquen a callejear y pingonear. Los abades comanditarios, las abadesas de diez o quince años se burlan de la vida espiritual de los frailes y las monjas a los que creen poder gobernar. Las calamidades de la guerra, extranjera o civil, añaden nuevos desórdenes a los ya habituales. Lo sorprendente es que no sean más numerosos y que existan tantas excepciones.

Porque, precisamente, la reacción contra semejantes abusos, ya iniciada en el pasado siglo, se acentúa y crece en el presente. Debemos subrayar un hecho: la extraordinaria floración de nuevas fundaciones; pueden contarse por centenares; sólo en la diócesis de Coutances y en doce años, ¡seis de ellas! «Desde hace unos veinte o treinta años, se han introducido tantas y tan diversas Ordenes, que su número excede a todo lo que se había instituido en los mil años anteriores; las calles están casi totalmente ocupadas por nuevas casas religiosas.» Lo que en 1631 decía el Parlamento de Rouen, es válido para toda Francia. El gran siglo de las almas es sobre todo un siglo de conventos.

Y dentro de los monasterios se lleva adelante un inmenso y muchas veces heroico es-

fuerzo para el mejor cumplimiento de la regla de Dios. Frente a aquellas monjas de faldas de tafetán, perifollos y roquetes, que con tanta negligencia tomaban la clausura y rivalizaban en joyas cuando no en amantes, hay que colocar el numeroso y admirable grupo de aquellas abadesas de veinte años —en su mayoría de noble origen— que, en tantos monasterios, se entregaron celosamente a la Reforma, agrupando en derredor a cuantas en secreto minaba el disgusto de su vida pecadora, hablando, aconsejando, persuadiendo y aun mandando —¿no eran acaso hijas de guerreros?— y, a pesar de todas las resistencias, imponiendo el regreso a la observancia de los tan abandonados votos.

Apenas hay congregación femenina que no experimente más o menos este estremecimiento.[1] Entre las *Benedictinas* hay todo un grupo de admirables abadesas que aun hoy nos maravillan; en Montmartre, María de Beauvillier, que dirige a sus hijas por el camino perfecto, introduciéndolas en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola; en Val-de-Grâce, Margarita d'Arbouze, cuya «amorosa dulzura» deshace los furores que la asaltan; en la *Déserte* de Lyon —de cuyo estado ya hemos hablado— Margarita de Quibly, tan firme como bondadosa, que sin aspavientos restaura el orden en todas las cosas; y en otras partes, Jacqueline de Blémur, Magdalena de Chaugy, Francisca de Foix, Lorenza de Budos. Extiéndense nuevas ramas del tronco benedictino: las Benedictinas del Calvario, fundadas en 1617 por la Madre Antonieta de Orleáns con el sólido apoyo del Padre José du Tremblay; las Benedictinas del Santísimo Sacramento a las que Catalina de Bar, la Madre Mechthilde —Matilde— consagra a la adoración de la Hostia en el Altar (1653). En el Carmelo, habría que citar a todas las herederas de las queridas españolas que, con el Cardenal Pedro de Bérulle han reavivado la llama; estas religiosas hacen de su casa en París un altísimo centro espiritual de la ciudad adonde vendrá a refugiarse, un día, una tierna víctima de la pasión, Luisa de la Vallière, más deseosa ahora de la mortificación que en otro tiempo de las reales caricias; y aquel otro convento de Pontoise, donde ha concluido sus días *madame* Acarie, no es menos célebre y, desde luego, no menos admirable. Entre las Cistercienses, Luisa de Ballon (1591-1668) pequeña monja de dieciséis años a quien consume el fuego de Cristo, hace de su abadía de Santa Catalina, en Saboya, un modelo imitado por tantas otras. Entre las Dominicas, Carlota d'Effiat, la propia hermana del desgraciado Cinq-Mars, conduce —¡desde muy lejos...!— a su comunidad hacia la observancia de la regla de Santo Domingo. Tantas y tantas luminosas figuras brillan en esta página de la historia que toda enumeración a las glorias de los laureles no haría más que consagrar injustos olvidos. Pero no podemos pasar por alto a Jacqueline Arnauld, la famosa *Madre Angélica*, gracias a quien Port-Royal, antes de desviarse por dudosos caminos, se convirtió en faro para innumerables almas; faro en torno al cual se reúnen los «Solitarios» y al que Pascal contempla conmovido...

Tampoco los hombres se quedan atrás, ni en celo ni en ánimos. Para ellos, la Reforma ha sido conducida desde lo alto. El Cardenal de Richelieu, Abad comanditario de muchas abadías, se preocupa del problema y reúne un consejo integrado por un cartujo, un cisterciense «de la regla de San Bernardo», un benedictino, un jesuita, un franciscano de los Mínimos y un dominico, para realizar la Reforma. Y el mismo Papa Gregorio XV, encarga al piadosísimo Cardenal Francisco de La Rochefoucauld, Obispo de Clermont —y más tarde de Senlis— que proceda con firmeza como comisario pontificio. Pero, a decir verdad, el movimiento reformista no ha tenido que esperar a tales guías para insinuarse. Comenzó ya a principios de siglo en Lorena cuando, en Pont-à-Mousson, el canónigo Pedro Fourier se une al premostratense Servais de Laruelle y al benedictino Didier de la Cour y,

1. Y, por supuesto, no mencionamos siquiera aquellas comunidades que no necesitaron de Reforma. La *Visitación*, por ejemplo, la gran fundación (1610) de San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal, que, desaparecidos los fundadores, siguió dando no menor ejemplo de virtud en aquel estado de oración en que, renunciando a toda actividad exterior, había quedado fijada.

entre los tres amigos, resuelven restaurar la regla cada uno en su Orden. Y cumplen su palabra, porque en los veinte primeros años del siglo es tan grande el impulso dado, que bastará para prolongar y ampliar sus efectos.

Todo procede como una ofensiva bien concertada. En San Vicente de Senlis, aquella casa cuyo pésimo estado ya conocimos, el Padre Charles Faure entra en acción, separa de sus *Canónigos de San Agustín* a todos aquellos que, con demasiada evidencia, no han retenido de la vida del santo cuyo nombre llevan, más que los discutibles ejemplos de su juventud. Y todo ocurre tan bien que, cuando Francisco de La Rochefoucauld es nombrado Abad de Santa Genoveva, pide algunos religiosos de Senlis, los impone a los recalcitrantes y hace de su casa un elevado lugar de aquella «montaña» parisiense en la que la Biblioteca de Santa Genoveva y la vecina iglesia, futuro «Panteón» laico, guardan el recuerdo de aquellos «genovevianos». Al mismo tiempo, Pedro Fourier —el Juan Bautista Vianney de la Lorena—, asegurada a la perfección su tarea de párroco de Mattaincourt, es «visitador» de los agustinos, a los que, no sin esfuerzos, reorganiza. Y lejos de allí, en Chancelade de Périgord, Alain de Solminihac, futuro Obispo de Cahors, obra de la misma manera. En 1643, la fusión de todas estas ofensivas conjugadas desemboca en una victoria: créase la «Congregación de Francia de los Canónigos Regulares».

Por su parte, entre otros canónigos regulares, de hábito blanco, que siguen —o no siguen— la regla de San Norberto, ha trabajado intensamente Servais de Laruelle. La Congregación del antiguo rigor premostratense gana terreno en Lorena, Lombardía y en París, donde la «encrucijada de la Cruz Roja» conserva aún el recuerdo del convento allí instalado. Cuarenta casas han sido reformadas hacia 1660; y aun la común obediencia ha modificado sus estatutos bajo la influencia de Drosios, abad de Paros.

También los Benedictinos se hallan en plena tarea. Y hay que confesar que tenían mucha necesidad de reforma. Enrique IV decía con malicia acerca de los monjes de Saint-Denis: «Nuestras almas pasarán mucho tiempo en el Purgatorio si hemos de esperar a que esas gentes nos saquen de allí.» Por lo que respecta a la pasada gloria intelectual de su Orden, los monjes negros no muestran demasiado interés. La Reforma comienza en la abadía de Saint-Vanne, en Lorena, con Dom Didier de la Cour, seguido después por Dom Claudio Francisco, en Moyenmoutier. Los religiosos «vannistas» fundan escuela; Saint-Pierre de Jumièges los imita; Dom Lorenzo Bénard, prior del colegio de Cluny, en París, los hace llamar. Nace una nueva congregación benedictina, aprobada por el Papa en 1621, y que, con el nombre de San Mauro, discípulo de San Benito, y bajo la dirección de Dom Gregorio Tarisse, impone una firme reorganización; Saint-Germain-des-Prés, en París, se convierte en la capital del nuevo régimen. Los Benedictinos de Bretaña entran en el movimiento en 1628; en 1630, los de la congregación de Chezal-Benoit. Una sola excepción, penosa: la venerable abadía de Cluny se enoja; primero, porque se halla en manos de un comanditario, Luis de Lorena, Cardenal —por decreto— de Guisa, casado con Carlota des Essarts, ex amante de Enrique IV; y después, porque ciertas brutales tentativas exasperan la resistencia. Richelieu trata de imponer por la fuerza la fusión, pero muerto él, Roma se deja persuadir a poner fin al movimiento, lo que no será dañoso más que para Cluny, puesto que San Mauro no cesará de extenderse, encontrándose de nuevo con la gran tradición de los monjes negros de otrora, eruditos, entregados a las vastas empresas del espíritu —Mabillon crece en sus filas—, y llenos de sabiduría. ¿Y no les ha legado Dom Lorenzo Bénard aquella frase admirable: «Un hombre sabio es siempre un hombre de corazón»?

Muy próxima a ésta es la situación de los Benedictinos blancos, los hijos de San Bernardo. Hacia 1575, en el convento de los *Feuillants*,[1] en Languedoc, Juan de la Barrière ha llevado a cabo una reforma. Excesiva, sin duda; ni vinos, ni carne, ni lecho, ni fuego... ¡pase tal

1. *Feuillants* son llamados en Francia los monjes blancos de la reforma de San Bernardo, abad de Claraval. *(Nota del Traductor.)*

vez! ¡Pero beber en cráneos humanos convertidos en tazas, como hacen algunos! Semejante fanatismo encanta a los necios —comprendido Enrique III, que desea a los frailes de San Bernardo en el Louvre—. Pero el partidismo de los *Feuillants* en la Liga, los ha desacreditado bastante, y la cizaña está sembrada en sus filas. Interviene el Cardenal de La Rochefoucauld, y Claraval se convierte en 1624, con Dom Largentier, en el centro de una «Congregación de estrecha observancia». ¿Se adherirá el Cister? Reinan en él los religiosos tibios. He aquí un episodio cómico: ¡aquellas ranas se dan un Rey y eligen por Abad al mismo Richelieu! ¡Lo creían lejano y lo bastante ocupado! Pero el terrible Cardenal toma en serio su papel e impone la Reforma de la estricta observancia que, en 1661, contará con casi sesenta monasterios. En el otro campo, el de los «mitigados», queda todavía mucho que hacer. Pero un joven abad comanditario, que parece bien poco preparado para la necesaria empresa, ha recibido ya de Dios el golpe que le sitúa en un camino nuevo. En la primavera de 1657, la duquesa de Montbazon muere y el joven que tanto la amaba medita amargamente en el destino humano. Es un ahijado de Richelieu, llamado Armando Juan de Rancé...

El movimiento se ha hecho general. Y se extiende igualmente a las Ordenes mendicantes, cualesquiera que sean. Los carmelitas, tanto los «Grandes» vestidos de blanco, como los «Pequeños carmelitas» de estameña parda, ofrecen el esplendor de Luis Jacot, Querubín de San José, Mauro del Niño Jesús. Los dominicos cierran sus filas de riguroso tomismo frente a jansenistas y protestantes. Los hijos de San Francisco, en todas sus variedades —sobre todo los Recoletos están en plena efervescencia y llegarán a tener hacia 1700 más de cien casas— y en primer lugar los capuchinos, cuyo pardo sayal, ya glorioso, pero bastante comprometido en los días de *la Fronda,* encuentra su viejo prestigio cuando el Padre Benito de Canfeld desembarca de Inglaterra para hablar con tanta suavidad en el *Hôtel Acarie,* o cuando el Padre Angel de Joyeuse, antiguo mariscal de Francia, se convierte en predicador apreciadísimo por el pueblo, y el Padre José du Tremblay, la «eminencia gris», espíritu fuerte y elevado, multiplica los sermones misioneros.

No terminaríamos nunca de dar testimonio de esta prodigiosa animación en los medios religiosos. Los Institutos recientes, fundados en el siglo anterior, con la intención de llevar adelante la reforma, mantienen siempre su vigor. Los Jesuitas, expulsados de Francia a raíz del atentado de Chatel contra Enrique III, reciben en 1603 el derecho oficial a la existencia —¿lo han perdido alguna vez oficiosamente?— y el Padre Coton, «rehén de la Compañía ante el Rey», se convierte en su principal consejero; se dice que Enrique IV «tiene *algodón* en las orejas».[1] Multiplícanse los colegios jesuitas: del de la Flèche, Descartes piensa que es la más célebre casa de educación de Europa.[2] La Compañía tiene entonces dieciséis mil miembros, repartidos en diez provincias, de las que cinco están en Francia; y sigue reclutando candidatos sin cesar. Se ha convertido en una potencia; así lo manifiesta el mismo furor de sus enemigos. Aunque menos numeroso, el *Oratorio* sigue en la prosperidad. Los teatinos, los barnabitas, los camilos, ganan igualmente terreno. Lo que no impide la abundancia de vocaciones en las formaciones nuevas: lazaristas, sudistas, sulpicianos y otros. Signo sorprendente de los tiempos.

El trigo que crece: 1. La Misión

Si las Ordenes religiosas se reforman y multiplican, si el clero va mejorando cada vez más, ¿para qué es, sino para hacerse más eficaces en

1. *Henri IV a du Coton dans les oreilles:* ingenioso juego de palabras con el nombre del célebre jesuita P. Coton y su significado «algodón», usado maliciosamente en el sentido de que el consejero real actúa como algodón que cierra los oídos del Rey. *(Nota del Traductor.)*

2. En el Colegio de La Flèche estudió Descartes durante varios años y allí entró en contacto con las obras de Suárez y Toledo, eminentes filósofos jesuitas españoles. *(Nota del Traductor.)*

la obra de hacer penetrar el Evangelio en la masa cristiana? Es esta angustia de las almas amenazadas con la perdición lo que empuja al apostolado a un Vicente de Paúl, a un Juan Eudes, a un Olier y a tantos otros, religiosos, sacerdotes, obispos. Los santos tienen conciencia de una situación dramática: la de un mundo en que la religión parece amenazada de muerte. «¿Es una fe sincera la que nunca obra?» Y estos hombres se deciden a obrar.

«Francia, país de misión»; esta frase que nuestros tiempos han puesto de moda, encaja perfectamente —y no sólo para Francia— cuando se trata de los comienzos del siglo XVII. De lo alto a lo bajo de la escala social la sociedad está por recristianizar. Cierto es que sobreviven costumbres, tradiciones y hasta prácticas de la fe —y desde luego, bastante más que en las paganizadas masas de nuestra época—, pero la vida moral y espiritual está en un lamentable estado de degradación. La violencia —la de los duelistas en jubón y la de los bandidos salteadores de caminos—, y el libertinaje —el de la corte tanto como el de las aldeas— se extienden por doquier. El «asunto de los venenos» no se limita a los horrores de la Brinvilliers. En el campo prosperan brujos y brujas; en las ciudades, la magia negra.

Son necesarios, por lo tanto, medios más enérgicos para volver a sembrar el grano evangélico. El primero de esos medios es la *Misión*. La idea nace naturalmente después del Concilio de Trento, en esa vuelta a las fuentes de vida que supone toda la era de renovación. Hay que hacer lo que el Señor ordenó, lo que los apóstoles y primeros cristianos hicieron tan perfectamente: ir a hablar de Cristo a las masas. Así lo ha emprendido San Felipe Neri en Roma, San Carlos Borromeo en Milán y San Pedro Canisio en Alemania. ¡Y con qué éxito! La idea se extiende cada vez más. Esa palabra de *Misión* será puesta al día por *Monsieur* Vincent. Y la Francia católica hace de ella una empresa propia, una gran empresa. Una vez más se impone la comparación con nuestros tiempos: la Iglesia de Francia se considera «en estado de misión».

El método es sencillo; la misma experiencia lo va fijando en sus grandes trazos. Desde finales del siglo XVI, los sacerdotes y religiosos que quieren «misionar» se ponen ante todo en contacto con el Obispo, si no es éste mismo quien los llama; se les asigna una especie de parcela en la que recorrerán todas las parroquias, una tras otra, deteniéndose quince días en cada una, para predicar, catequizar, recordar las grandes verdades de la Fe, remover los corazones y las almas y confesar a los fieles. Terminada esta tarea, el Obispo en persona acude a la población más importante de la comarca misionada para administrar el sacramento de la confirmación a quienes no lo han recibido todavía, y presidir una comunión general. En seguida se comienza la misma labor en otra comarca, a menos que, si el número de misioneros lo permite, se misione simultáneamente en varias regiones. Con frecuencia sucede que los misioneros se encuentran con resistencias; algunas, bien desagradables, como por ejemplo las del clero local, temeroso de que los inoportunos visitantes quieran mermar sus beneficios. Pero, en la mayoría de los casos, la masa de los fieles es simpática y acogedora. Inmensas zonas de provincias enteras quedan de esta manera bien trabajadas. Existen incluso las que en nuestros días llamaríamos «misiones especializadas», dirigidas a un determinado sector social, como a los forzados de galeras, a los soldados de los ejércitos y aun a la misma Corte, que tiene necesidad de la misión como todo el mundo. Todo en medio de una sorprendente emulación y un trabajo prodigioso.

Todas o casi todas las grandes figuras católicas de la época son —de una u otra manera— misioneros. *Monsieur* Vincent ha popularizado de tal manera la idea, el nombre y el método de la Misión, que parece monopolizar los esfuerzos y el éxito; verdad es que tanto él como sus hijos —los *Sacerdotes de la Misión*, que tal es el nombre exacto de los lazaristas— han trabajado maravillosamente y que se les debe el que inmensas regiones revivan a la Fe. Pero no ha sido menos eficaz Juan Eudes en su Normandía. Ni podemos olvidar a M. Olier que, mucho antes de ser el fundador de San Sulpicio y de soñar con la formación de los maestros de seminarios, fue un magnífico misionero capaz de

levantar a la Auvernia con tal entusiasmo que, por escucharle y confesarse con él, numerosas ciudades velaban de la mañana a la noche sin comer ni beber, según se asegura en testimonios de la época.

Se trata de una extraordinaria emulación, en la que se mezclan no pocos obispos. No hay ninguno de los que seriamente piensan en la Reforma de la Iglesia, que abandone este medio de acción o lo trate con negligencia. Ni faltan quienes ponen su mano en la masa y van personalmente a predicar y confesar en las parroquias de sus diócesis, como J.-B. Gault, Alain de Solminihac, Authier de Sisgaud... Muchos establecen en sus regiones a misioneros permanentes, como Danès en Tolón, Leonor d'Estampes en Reims y en Sedán, y Domingo Séguier en Meaux. Otros crean congregaciones de misioneros diocesanos, a imitación de San Carlos Borromeo, como la que Juan de la Cropte de Chanterac funda en Périgueux, o aquella «Cámara de Nuestro Señor Jesucristo» que Planat establece en Clermont, o incluso la de Raimundo Bonal en Rouergue. Y hay también, entre esas congregaciones originariamente locales, algunas que desbordan los límites de las propias diócesis: por ejemplo, la de los *Sacerdotes misioneros del Santísimo Sacramento* que fundara en 1632, en Aix-en-Provence, el Obispo Authier de Sisgaud.

El impulso se da por doquier. Incluso desde lo más alto. ¿No ha soñado Richelieu en 1638 en establecer un plan sistemático de evangelización de toda Francia? Cada año se predicarían las misiones en un gran número de regiones designadas con anticipación: ¡sólo los jesuitas predicaron unas cincuenta por año! Luis XIII dio dinero, mucho dinero, para financiar las misiones; y Ana de Austria le imita. La Compañía del Santísimo Sacramento está detrás de muchas de aquellas realizaciones, discretamente, según su método. Incluso Mazarino se gana alguna indulgencia del cielo ayudando a las misiones.

¿Y de dónde proceden esos misioneros? Piénsese ante todo en los lazaristas, en los eudistas y en todos aquéllos cuya vocación afirmada es la misión. Pero hay otros, muchos otros, que no deben quedar olvidados. No son pocos los sacerdotes seculares que se suman a la tarea: Miguel le Nobletz es uno de ellos; o J.-B. Gault, antes de ser consagrado Obispo. Los *oratorianos*, que se han decidido por este ministerio al mismo tiempo que se dedicaban a la enseñanza, consiguen grandes éxitos; el P. Condren ha misionado, lo mismo que el P. Senault, futuro panegirista de Luis XIII; la Picardía conservará por mucho tiempo el recuerdo del Padre Amelote y de otros 25 hijos de Bérulle que allí trabajaron hacia 1639; y el modelo, el príncipe de los misioneros oratorianos, es el Padre Lejeune (1592-1672) que durante cuarenta años conmueve a enormes auditorios de Roma a Metz, de Toulouse a Orange, con su palabra viva, simple, a veces un poco trivial —hemos de reconocerlo— aunque la ceguera le ha herido en plena juventud. Los jesuitas cuentan en sus filas con dos grandes figuras misioneras: San Francisco de Regis y el Padre Maunoir; de manera que se tiende a olvidar a las otras; pero, ¿no son dignos de memoria el P. Lingendes o el Padre de La Colombière? En cuanto a los capuchinos, cuanto más se estudia esta época de renovación, tanto más considerable parece su papel. El P. Marcelino ha dejado en el Delfinado una huella todavía perceptible; en Saboya, en Montmélian lo mismo que en el Chablais, el P. Querubín realiza admirable labor; y en Gap se habla siempre de los Padres que, predicando la misión en el instante en que se declara la peste, se entregaron tanto a sus fieles, que mueren siete de los diez misioneros. En Languedoc y en las Cévennes, en territorios protestantes, los capuchinos prosiguen su obra. No podría sin justicia olvidarse al P. José que, si permanece por tanto tiempo en el Oeste de Francia, no es sólo para arrebatar La Rochela a las gentes de la «pretendida religión reformada», sino ante todo para atacar a los protestantes con la palabra y el ejemplo, en lo que obtiene extraordinarios resultados.

En este variado batallón de heraldos del Evangelio abundan las personalidades sorprendentes. Dejemos incluso aparte —ya que la Lorena no es todavía francesa— al santo lorenés Pedro Fourier. Henos aquí con Pedro Kériolet,

antiguo pecador público convertido en misionero, que pasea por numerosas ciudades y aldeas de Bretaña el polvo de sus harapos y el verbo violento de sus sermones. He aquí a Bartolomé Amilia, gran vicario de Pamiers, que predica en dialecto y cuyas canciones se cantan todavía. Y Andéol de Lodève que, en el Delfinado, en Bresse, en Velay y el Vivarais hace llorar inevitablemente a sus oyentes, hablándoles tan bien de la miseria de las almas pecadoras y del dolor que por ellas siente Jesús. Pero, entre todas estas figuras, sobresalen tres que merecen mayor atención.

En Bretaña, Miguel le Nobletz (1577-1652). *Dom Michel,* uno de los iniciadores de la misión, la más notable vanguardia de *Monsieur* Vincent, un simple sacerdote que, durante cuarenta años, trabaja en su querida Bretaña, habla —cuando lo hace— en bretón a sus auditores, les hace cantar en su dialecto, no solamente en las iglesias, sino al aire libre, en los caminos, e imagina mostrarles las grandes verdades de la religión en forma de cuadros pintados, profundamente simbólicos —los hay sobre el *Padrenuestro,* las escenas principales del *Evangelio,* las palabras de Cristo, la Virgen Santísima y hasta sobre los siete pecados capitales, bastante espantosos por cierto estos últimos— y levanta toda una organización de «damas catequistas» y, en definitiva deja tal escuela, que su obra le sobrevivirá por mucho tiempo.

El mejor y más importante de sus discípulos es el Padre Maunoir (1615-1683), un joven jesuita, su verdadero hijo espiritual. Con los 300 «cooperadores» que consigue agrupar en torno a sí —¡y de qué clase!—, entre los que se cuenta el P. Rigoleuc, uno de los maestros de la mística francesa, y ayudados también por verdaderos santos como Amice Picard y Catalina Daniélou, Maunoir toma su relevo y trabaja a su tiempo en toda la Bretaña. El medio por él preferido es la «Procesión de la Pasión» que conmueve a las almas: un sacerdote representa el papel de Cristo, y así se muestra a los fieles toda la historia del Salvador en grupos vivos, sobre todo hasta las escenas del Jueves y Viernes Santos. Cuando, por último, reunida toda la muchedumbre en torno al Santísimo Sacramento, escucha el sermón del Padre, estallan las lágrimas y los gritos de arrepentimiento. Retiros cerrados, organizados sobre todo por el P. Huby, conservarán este fervor en las almas más elevadas. La católica Bretaña debe mucho a Le Nobletz y al P. Maunoir.

Y he aquí, lejos de aquellos lugares, en las Cévennes y el Vivarais, a otro jesuita, figura tierna y sublime: San Francisco de Regis (1597-1640). Muy joven todavía, decide no vivir más que para los pobres, «la más abandonada porción de la grey de Cristo». Entre vientos y nieves, en aquellos países crudos, lo mismo que bajo el riguroso sol de agosto, camina a pie —mientras puede— de choza en choza, hasta los sitios más extraviados en las altas montañas, sin comer apenas más que las manzanas que su madre le esconde a la fuerza en los bolsillos, y regalando a todos la luminosa limosna de su sonrisa. Combatido en Viviers, atacado ante el obispado por algunos nobles que lo tienen por un revolucionario —¡ya entonces!— se dirige a Puy, donde el Obispo Justo de Serres le encomienda oficialmente la misión de su diócesis. Sus sermones atraen a las muchedumbres: con frecuencia se reúnen cuatro o cinco mil oyentes, entre los que abundan los hugonotes. Su elocuencia, tan dulce y arrebatadora a la vez, es el mejor de sus medios, junto con el confesonario donde, como hará más tarde el Cura de Ars, se encierra durante horas y horas. Muere apenas a los cuarenta y tres años, gastado hasta el extremo por aquella existencia de total entrega y llevándose a la tumba el secreto de las almas a las que ha restituido a la gracia; diez mil —se sabe la cifra—, ¡diez mil en los últimos cuatro meses!

¿El resultado? Parece evidente. Puede ser que las cifras hayan sido hinchadas por los contemporáneos; que San Juan Eudes haya convertido de una vez y en diversas ocasiones a veinte o treinta mil normandos, que *Monsieur* Vincent haya conducido a la confesión a tantas y tantas poblaciones, que los capuchinos hayan contado con dieciocho mil misioneros, como aseguraron, o que, como dice el Padre Maunoir en su diario «cincuenta mil almas hayan aprendido la doctrina cristiana y cinco mil pecadores

públicos hayan vuelto a Dios en un año»: todo ello no puede tomarse al pie de la letra. Pero, lo que es seguro es que aquel inmenso trabajo ha dado sus frutos, que el trigo cristiano ha crecido de nuevo y que algo ha cambiado tanto en la práctica religiosa como en las costumbres. Los estudios sociológicos llevados a cabo en nuestros días han demostrado que las zonas que han permanecido cristianas en la Francia del siglo XX son exactamente aquellas en que, hace trescientos años, trabajaron con más intensidad los misioneros; y que aquellas tierras donde no penetraron, son las regiones tristemente célebres señaladas de rojo por el canónigo Boulard en su célebre mapa de la práctica religiosa en la Francia de nuestra época. No puede rendirse más exacto homenaje a las Misiones del siglo XVII y a los admirables hombres que tan acertadamente las condujeron.[1]

El trigo que crece: 2. La caridad

Una fe en plena renovación: eso es lo que puede comprobarse en aquella primavera de almas que es la primera mitad del siglo XVII. Pero ¿qué es una fe sin las obras? Una fe muerta: bien lo ha dicho Santiago en su *Epístola* (II, 26). La intensa vida espiritual de la época aparece naturalmente acompañada de innumerables obras de caridad. Más aún; porque, entre caridad y fe la alianza es substancial —psicológica tanto como teológica— y la inmensa corriente de generosidad que atraviesa la sociedad de entonces contribuye a exaltar a las almas y a hacer más fervorosa toda la vida religiosa. *Monsieur* Vincent confesaba que recibía mayor alegría por la caridad que veía realizar a los otros que por la que él mismo pudiera llevar a cabo: y ésta no es sólo la reacción de un corazón humilde, sino la de un alma verdaderamente apostólica. El trigo crecía también por la caridad.

¡*Monsieur* Vincent! Su figura se impone a la memoria en el mismo instante en que se pronuncia la palabra *caridad.* ¿No es él acaso la caridad personificada, su testigo, su infatigable promotor? Nada de lo que hizo puede comprenderse fuera de la perspectiva de la más fundamental de las virtudes. Sus lazaristas son tanto agentes de caridad como misioneros; sus Hijas y amigas, las Nobles Damas, llegan a la caridad cuyo título llevan con orgullo.[1] Piensa uno, al contemplar la vida de esas santas figuras, en la frase de Lacordaire: «Una Hermana de la Caridad es una completa demostración del Cristianismo.» Pero tampoco en este terreno está solo *Monsieur* Vincent, aunque él sea el primero y más considerable; semejante demostración la aportan también otros, aunque de diversa manera. Y hay que reconocer que no es fácil detallar adecuadamente todas las iniciativas caritativas de aquella época: son muchas para pretender catalogarlas.

La humanidad de aquellos tiempos sufre: hace tiempo que duran las guerras, exteriores y civiles, que arrastran consigo su cortejo de calamidades, epidemias y hambres. La miseria es grande: la de las provincias arrasadas por las que tanto sufre el corazón de *Monsieur* Vincent; y también la de los habitantes de los tugurios de las grandes ciudades, y de los mendigos, que no son todos simuladores, y la de los enfermos amontonados en los hospitales. ¡Qué inmensa tarea! Pero semejante bastión de miseria es atacado por todas partes a la vez.

Los hospitales, los hospicios: el Concilio de Trento ha recordado firmemente las antiguas tradiciones, imponiendo a los Obispos la obligación «de recibir con paternal cuidado a los pobres y a las demás personas desgraciadas». Los regentes de hospitales y asilos son obligados a desempeñar los deberes de su cargo. También los reyes y príncipes tienen idénticas obligaciones. Y responden a ellas. En 1606, Enri-

1. La importancia concedida a la Misión por los católicos del siglo XVII explica, en cierta medida, que se hayan interesado menos en la fundación de seminarios, que les parecía como accesoria con respecto a la Misión. (En Coutances, la calle que conduce al antiguo seminario se llama todavía calle de la Misión.)

1. Cfr. nuestro primer capítulo.

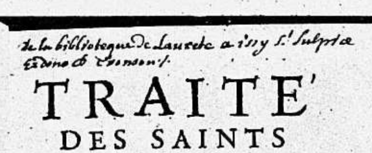
que IV creó, presidida por su gran limosnero, la *Cámara de la Caridad cristiana*. Según su orden, todos los hospitales, hospicios y demás «lugares penosos» serán vigilados y fiscalizada su gestión. La primera piedra del hospital de San Luis se pone en esa época; y nacen los primeros hospitales militares. Bajo Luis XIII se multiplican las casas hospitalarias; la Piedad en 1612, el hospital de Convalecientes en 1621, el hospicio de Nuestra Señora de la Misericordia o *des Cent Filles*, instituido para las huérfanas por el Canciller Séguier; en 1634, el hospicio de Incurables —hoy Laënnec— financiado por Margarita Rouillé y el Cardenal de La Rochefoucauld. Bajo Ana de Austria, el hospicio del Santo Nombre de Jesús en 1657, creación de *Monsieur* Vincent; y los *Enfants Trouvés* y el Hospicio General, instalado en la Salpètrière, que pretende a un tiempo resolver los problemas de la enfermedad, la miseria y la mendicidad. La mayor parte de las grandes ciudades, al menos en Francia, siguen el movimiento y crean «Hospitales de la Caridad»; Lyon en 1614, Reims en 1632, Langres en 1638, Aix y Marsella en 1640, Dijon en 1643. En todas partes, la Iglesia toma la iniciativa —muchas veces los Obispos— y son las Ordenes religiosas de hombres y mujeres quienes asumen su responsabilidad.

Las hay muy ilustres. Desde el Breve de Paulo V, en 1617, los *Hermanos de San Juan de Dios* añaden a los tres votos religiosos tradicionales el de cuidar los enfermos. Su fundador, el heroico y pequeño portugués Juan Ciudad, les ha enseñado —y ha gritado a todo el mundo— que dedicarse a los demás es hacerse el bien a uno mismo. *¡Fate bene Fratelli!* Tal es el sobrenombre con que se les conoce. No menos de veinticuatro hospitales regentan en Francia; entre ellos está el de la Caridad, en París, destruido más tarde por un incendio y tan mal reemplazado; el recuerdo de aquellos hombres está ligado a la «rue des Saints-Pères». Los *Camilos*, que en Chieti acaba de fundar San Camilo de Lelis (1550-1614) como «clérigos regulares ministros de los enfermos» hacen popular su hábito: una gran cruz roja sobre la estameña negra. En Francia, los *Crucíferos* no tienen menos de veinte hospitales; y al servicio de los enfermos mueren doscientos veinte de sus religiosos en menos de treinta años. Las mujeres no se quedan rezagadas en la empresa. Cuando, en 1624, la venerable Francisca de la Cruz funda, para atender a las mujeres y a las jóvenes recogidas en el hospital que acaba de erigir en la plaza Real —hoy plaza de los Vosgos— sus *Hermanas Hospitalarias de la Caridad de Nuestra Señora*, ve afluir tal número de vocaciones que, en pocos años puede abrir en París una segunda casa, en la calle de la Roquette, y crear en Bourg, Béziers, La Rochela, Toulouse, Albi, Gaillac, Limoux, Patay, Saint-Etienne nuevas mansiones. Y, apenas nacidas de la santa voluntad de Luisa de Marillac y de la generosidad incesantemente creadora de *Monsieur* Vincent, las *Hijas de la Caridad*, descubren su vocación hospitalaria y llevan a numerosas casas su dulzura firme y su entrega ilimitada.

¡Empresas célebres! ¡Y cuántas otras merecerían la misma fama! Diríase que en aquella bienaventurada época bastaba con golpear el suelo para que brotara una fuente. En Limoges, un convertido, Marcial de Maledent, comunica a Pedro Mercier el fuego de la caridad; juntos, hablan a su amigo Saige; y de ello nacen las *Clairettes* de la Madre del Calvario y las *Hijas de la Providencia* de Marcela Germain. En Saint-Brieuc y Ploërmel, Gillette de la Pommeraye, Lorenza de Breuil y Ana de Canton —tres hermosos nombres de Bretaña— confían su deseo de hacer el bien al Padre Angel Le Proust, Prior de los canónigos de San Agustín, y en Lamballe, en 1659 nacen las *Agustinas de Santo Tomás de Villanueva*. Al llamamiento de María de Petiot y de Elena Mercier, se agrupan las *Hermanas de San Alejo;* San Alejo, el «pobre bajo la escalera».[1] Al mismo tiempo se

1. San Alejo —cuya fiesta celebra la Iglesia el 17 de julio— fue un noble romano, del patriciado de la Urbe, muerto en 417, durante el pontificado de Inocencio I. Cuenta su leyenda que pasó 17 años de su vida bajo la escalera de su propia casa, desconocido de todos e injuriado por los propios criados de sus padres. *(Nota del Traductor.)*

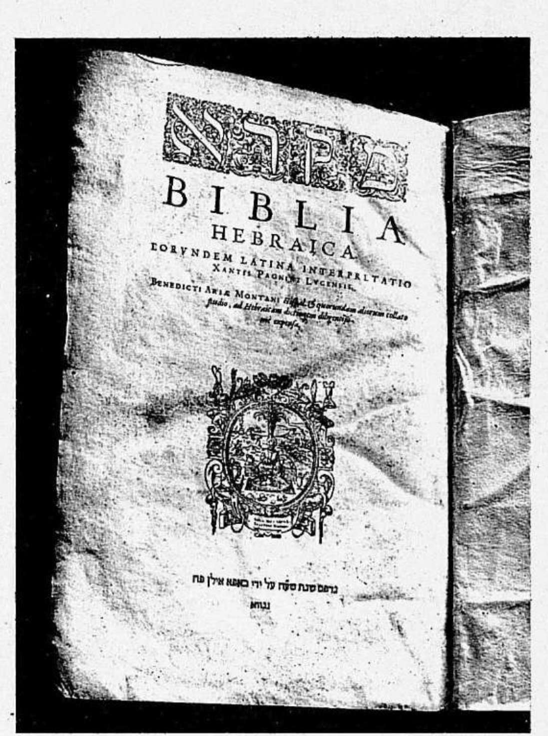
En S. Sulpicio, situado en el corazón de París, vemos la antigua iglesia (abajo, grabado de Miriau, siglo XVII, archivos de S. Sulpicio) donde monsieur *Olier fundó el primero de sus seminarios que dirigirían los «sulpicianos». Para estas «escuelas de santidad», compuso su «Tratado de las santas órdenes» (arriba, izquierda, archivos de S. Sulpicio). Pero S. Sulpicio es también una escuela de ciencias sagradas: la formación allí es muy rígida; se conserva (archivos de S. Sulpicio) la biblia hebrea del fundador.*

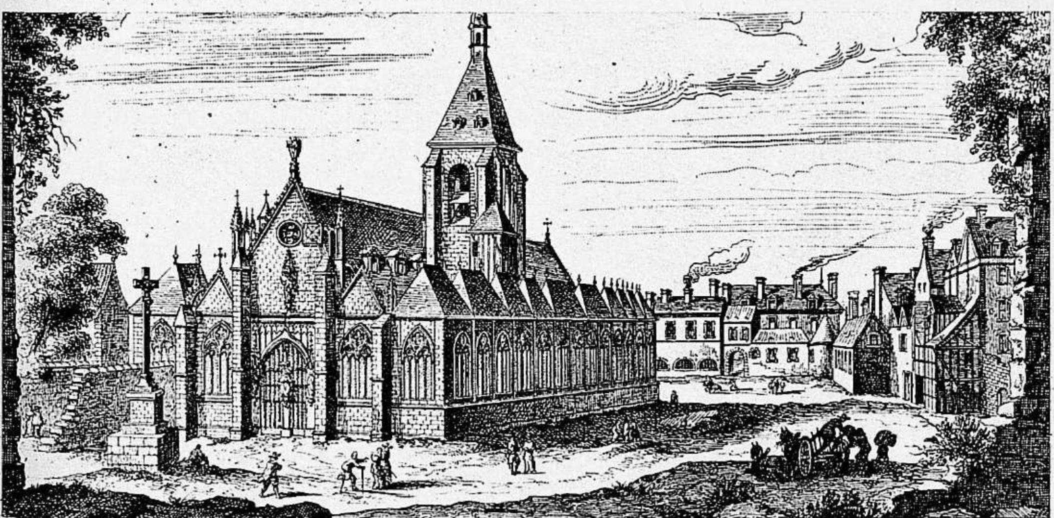


TRAITE'
DES SAINTS
ORDRES;
PAR MONSIEUR OLIER
Prestre, ancien Curé de la Paroisse de
S. Sulpice du Faux-bourg S. Germain à
Paris, Instituteur, Fondateur & premier
Superieur du Seminaire de S. Sulpice.



A PARIS,
Chez JACQUES LANGLOIS, Imprimeur ord. du
Roy, au Mont Sainte Geneviefve, devant la Fontaine:
En sa Boutique dans la grande Salle du Palais, vis à vis
la grande Chambre, à la Reyne de Paix.
Et EMMANVEL LANGLOIS, ruë saint Jacques,
à la Reyne du Clergé.
M. DC. LXXVI.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.





despiertan las antiguas Ordenes, que permanecían soñolientas: en Amiens y más tarde en Beauvais, gracias al Obispo Potier de Gesvres, surgen las *Agustinas Hospitalarias;* en Vierzon, M. Bouray asume idéntica tarea; y en Amboise, lo hace Catalina de Jesús. El *Hôtel-Dieu* de París tiene su figura santa: Genoveva Bouquet, que no funda Orden alguna, pero impone un estilo que durará mucho tiempo después de su muerte. En todas partes, junto a todos los sufrimientos físicos, aparecen estas siluetas generosas, capaces de llegar muchas veces hasta el heroísmo. Su celo es comunicativo, hasta el punto que los simples laicos participan de él. Incluso hombres de letras. Cuidando a los enfermos de una epidemia de «fiebre purpúrea» muere en 1650 el dramaturgo Rotrou.

Pero he aquí que se oye otro llamamiento: el de la extrema pobreza y la miseria. También a él responde la caridad de Cristo. Está cercano el tiempo en que una gran voz se elevará de lo alto de la cátedra sagrada: «La Iglesia de Dios es verdaderamente la ciudad de los pobres.» Los verdaderos cristianos lo saben desde hace tiempo. *Monsieur* Vincent se dispone a socorrer a todos los pobres y a la misma empresa encamina a sus Hijas. El problema de los mendigos le preocupa, pero no admite que el Estado lo resuelva de manera administrativa, policíaca, encerrando a los desdichados en aquellas casas que parecen dedicadas a los trabajos forzados. Su estilo consiste en la persuasión y el amor. Tal es también el de las *Religiosas Hospitalarias del Espíritu Santo* que fundan en Dijon el hospicio de la Caridad dirigido por ellas mismas, no solamente como centro de refugio, sino como verdadera casa de reeducación para los pobres sin trabajo. También es el de los jesuitas que se consagran a tareas semejantes: el P. Chaurand de Aviñón, que crea en Provenza 126 casas de beneficencia; el P. Dunod, a quien el Intendente de Caen utiliza en todas partes a través de la Normandía, para luchar contra la pobreza y miseria; y, por supuesto, el amable San Francisco de Regis que a su labor apostólica añade la caritativa, inmensa, con su *Oeuvre du Bouillon,* dedicada a alimentar a los que tienen hambre, y su *Dict de la Dentelle,* encargado de dar trabajo a las mujeres de la montaña. No hay todavía un «Seguro católico» organizado, ni asistencia pública, ni seguros sociales; pero todas las iniciativas convergen en lo mismo y suplen a estas modernas creaciones y de manera algo más elevada que la administrativa es posible sentir cómo corre, a través de la Iglesia, un auténtico impulso de amor.

¿Necesitamos proseguir? ¿Hay que citar aún más nombres y obras? Son demasiados y variadísimos. Rotrou no es el único laico de nombre ejemplar. Hay en el mundo verdaderos santos, como M. de Renty, de quien volveremos a hablar, y tantos de sus amigos en la Compañía del Santísimo Sacramento. M. de Bernières-Louvigny formula incluso la doctrina de la *Limosna cristiana.* Ni es menos caritativa el alma de los señores de Port-Royal; y cuando Blas Pascal siente próxima la muerte, instala en su casa un mendigo. Todo París admira a Claude Bernard, el «sacerdote pobre», a quien protege el Cardenal Richelieu, hasta el punto de tolerarle mil originalidades, y a cuyos funerales acudirán más gentes que a los de un ministro.

No existe miseria ni tristeza alguna que no halle entonces alguna caridad dispuesta a conmoverse. No es *Monsieur* Vincent el único que se preocupa de los prisioneros, forzados y galeotes. Las jóvenes caídas suscitan la más pura generosidad; las instituciones del Buen Pastor y las *Madelonnettes* nacen para ellas; también se ocupan de este problema San Francisco de Regis y la Compañía del Santísimo Sacramento. ¿Y es preciso citar aún la obra encargada de casar a las jóvenes sin dote? ¿Y a la de *Santa Marta,* que protege a las muchachas de servicio para mantenerlas en una vida moral? ¿Y a la del abate de Sousi, que recoge en París a los pequeños deshollinadores saboyanos?... Decididamente, hay demasiadas, al menos para el excesivamente breve capítulo de un libro. Pero eso no impide que constituyan un maravilloso espectáculo.

El trigo que crece: 3. La Enseñanza

Misiones y obras de caridad: dos poderosos medios para trabajar la tierra cristiana y hacer crecer nuevas mieses. Pero hay otro, al que la Iglesia concede gran importancia: la enseñanza. En frase profunda lo ha dicho San Ignacio de Loyola: «Preparar discípulos es uno de los mejores métodos para formar verdaderos cristianos.» Y el Concilio de Trento, en su V sesión, obliga a los Obispos y sacerdotes a preocuparse en gran manera de la enseñanza. De ello ha resultado, inmediatamente después del Concilio, un notable movimiento de expansión pedagógica,[1] cuando los jesuitas, somascos, teatinos y ursulinas entran en acción. El bienaventurado César de Bus funda sus *Doctrinarios* o «Padres de la doctrina cristiana», y San José de Calasanz, que no muere hasta 1648, sus «Clérigos de las Escuelas Pías» o *Escolapios* que conocen un rápido desarrollo en Aragón y en todo el mundo de habla española. Pero ese intenso movimiento comienza a perder fuerza. Las guerras arruinan muchas escuelas; la «gran carestía de la vida» limita las generosidades, y la expulsión de los jesuitas provoca en Francia un golpe sensible a la enseñanza secundaria. Pero en el umbral del siglo XVII todo cambia, y la Iglesia vuelve a su magnífica fidelidad a la vocación de la enseñanza que ha hecho de ella la gran formadora de la inteligencia y, al mismo tiempo, de la conciencia.

Y una vez más, hay que subrayarlo, todas las grandes figuras de la época aparecen preocupadas por este problema tanto como por los de la Misión y la caridad. «Creo que un sacerdote que poseyera la ciencia de los santos se haría maestro de escuela y por ello llegaría a ser canonizado», escribía M. Bourdoise a M. Olier; e insiste: «La educación de la infancia: he ahí el más urgente trabajo.» Idéntica es la opinión de *Monsieur* Vincent, que lanza a sus Damas de la Caridad a la búsqueda de competentes maestras, y pide a su querida Mlle. Le Gras que abra escuelas para las jovencitas, cosa que las Hijas de la Caridad harán dondequiera se encuentren. También San Pedro Fourier está obsesionado por la preocupación de luchar contra el analfabetismo; y su fiel Alix Le Clerc responde a su deseo con las *Hijas de Nuestra Señora.* Por lo que respecta a la Compañía del Santísimo Sacramento, una vez más se halla detrás de todos los esfuerzos que tienden a rehacer una enseñanza verdaderamente cristiana: es ella la que apoya al sacerdote de Orleáns Alejandro Colas de Portmorand cuando crea en Vaugirard una escuela modelo; y ayuda a *monsieur* Olier, fundador de otra escuela en San Sulpicio, o a los Padres Mínimos de Chaillot que se lanzan por el mismo camino.

Y he aquí una vez más, como en las misiones y en las obras de caridad, la gran proliferación de iniciativas. El Rey Enrique IV se preocupa personalmente de la reorganización de la enseñanza; y Luis XIII, Ana de Austria y Richelieu siguen su ejemplo. Apenas autorizados a regresar a Francia, los jesuitas crean escuelas por doquier: ¡cuarenta en siete años! Los oratorianos, a quienes Gregorio XV ha reconocido en 1623 de manera especial la misión de formar a la juventud, multiplican simultáneamente sus casas: veintitrés en veintidós años. Pero también los ermitaños de San Agustín y sus «escuelas latinas», los canónigos del Santo Sepulcro en La Croix, los jerónimos en Firminy, los dominicos en una quincena de ciudades... Los benedictinos y benedictinas tan rápidamente reformados se hacen pedagogos: Faremoutier forma a muchísimas de las jóvenes del gran mundo. La misma renovación se propaga a los doctrinarios del beato César de Bus, a los escolapios de San José de Calasanz. Para las jóvenes, las salesas, las Hijas de la Cruz de *mademoiselle* de Villeneuve, las damas de San Mauro, y las dos variedades de hijas de la Congregación de Nuestra Señora, fundadas por Alix Le Clerc en Lorena —y a las que pronto se llama «Damas Agustinas» porque son canonesas de San Agustín— y las que Santa Juana de Lestonnac acaba de reunir en Burdeos... En primera fila aparecen, sin duda, las Ursulinas fundadas en el siglo precedente por Santa Angela de Merici y a las que dio sus caracteres defini-

1. Cfr. *«La Reforma Católica»*, acerca de este renacimiento de la enseñanza católica.

tivos San Carlos Borromeo; *Mme.* Francisca de Bermont las instala en París y en esta ciudad conocen un período de gran auge; en toda Francia serán ya 275 las casas en 1677. ¿Y no son, de acuerdo con sus Constituciones, sólidas maestras y, a la vez, santidad viva «en quien puedan mirarse» sus alumnas?

Toda esta emulación da magníficos resultados. Durante los sesenta primeros años del siglo XVII, la enseñanza da la impresión de un enorme progreso. Podría nombrarse por cientos de miles, sólo en Francia, el número de escuelas que nacen y renacen en aquella época, y las generosas fundaciones dispuestas para permitir a los niños pobres la asistencia gratuita a los centros de enseñanza. En Angers, por ejemplo, en 1658, el Obispo ordena a todos sus párrocos que establezcan una escuela si es que ya no existe; y éste no es más que un caso entre muchos. No todo va por el mejor camino, evidentemente; las dificultades son grandes sobre todo para hallar maestros competentes; problema en cuya solución se empeñarán más adelante Carlos Démia, el P. Barré, Nicolás Roland y, sobre todo, San Juan Bautista de la Salle. Pero no puede dudarse de que, ya entonces, se han logrado serios resultados.

¿Queremos penetrar en el ideal de enseñanza de aquel tiempo? Léase el libro aparecido en 1654 en casa de Pedro Targa, librero de París, con el título de *L'Ecole paroissiale:* en él resume su experiencia de dieciocho años de maestro de escuela y da sabios consejos un párroco notable. El anónimo autor ha escrito insuperables páginas acerca de la manera de enseñar la ortografía a los niños, el cálculo, el catecismo e igualmente sobre el espíritu que debe animar al maestro, si éste quiere ser verdaderamente fiel a su vocación; los preceptores e institutrices de hoy podrían sacar no poco provecho de este libro. Pero ello no garantiza que todos los pedagogos fueran perfectos; aunque ya es suficientemente hermoso que semejante ideal se les haya propuesto.

En la enseñanza secundaria, los maestros son, en primera línea, los jesuitas. La *Ratio Studiorum* de 1599 ha fijado con precisión los métodos que aplicarán a los 27.000 jóvenes formados en Francia, ¡de los que 13.000 lo son en París! Su más célebre establecimiento en la capital, el colegio de Clermont —al que en 1682 Luis XIV concederá llamarse «Luis el Grande»— no tiene menos de 2.000 alumnos, de los que 400 son pensionistas; lo supera el de Rennes, con 2.800. Los jesuitas insisten mucho en lo que llamaríamos cultura «clásica», es decir, el estudio del griego y el latín, sobre todo el último, lengua que, a partir del segundo curso deben hablar y escribir correctamente sus alumnos. Lentamente se orientan hacia las técnicas nuevas, especialmente hacia la enseñanza de las ciencias; y su discípulo Descartes les reprocha el no haber adaptado a Aristóteles al estado de la ciencia moderna. Cuantos salen de sus aulas, están de acuerdo en haber tenido en ellos unos pedagogos sin par, firmísimos en su disciplina, a veces incluso rigurosos hasta el extremo —el «padre palmeta» no es un mito— pero verdaderos formadores de hombres. Estos testigos que rinden homenaje a los Padres se llaman Corneille, Descartes, Molière, Bossuet, Fléchier, Lamoignon, Condé y Luxemburgo: los grandes hombres del reinado de Luis XIV salen de sus casas...

O de las del Oratorio, que rivaliza con la Compañía, e inscribe en sus cuadros de honor a Colbert, Tourville y Villars... Juilly, fundado en 1638, es el colegio modelo de la Congregación. «En el Oratorio —dice Bossuet— se obedece sin dependencia, se gobierna sin mandar; toda la autoridad consiste en la dulzura; el respeto se obtiene sin el recurso del temor.» La pedagogía es más liberal, más «moderna»; y en este sentido, el estudio de las ciencias —hasta la trigonometría y el cálculo integral— viene a unirse al de las humanidades antiguas. La gramática latina, redactada por el Padre de Condren, ofrece una novedad muy apreciada por los alumnos: da las explicaciones en francés. La historia alcanza los honores de una cátedra especial. Se concede buena parte a las artes «de adorno»: el dibujo, la música, la danza, la equitación...

Por su parte, las «Pequeñas Escuelas» de Port-Royal llevan la austeridad más allá que los jesuitas: prohibición de tutearse, obligación de

señalarse unos a otros las faltas, prohibición de representar comedias y más aún de asistir a ellas...; mucho griego; latín y religión en grandes dosis; pero, con todo, una innovación de porvenir que colocará a aquellos señores en la primera fila de los pedagogos modernos: el francés considerado como materia de enseñanza y con sus horas de clase propias. Allí se forma Racine...

Menos variedad en los métodos para las jóvenes. La mayor parte de las congregaciones de enseñanza abundan en las mismas ideas que las ursulinas, cuyo reglamento, nada menos que en 274 páginas, es un notabilísimo tratado de pedagogía. El primer objetivo consiste en educar moral y espiritualmente a las alumnas; su conciencia interesa más que su inteligencia. ¿Y no será ese el ideal de Molière? «Educar en las buenas costumbres el espíritu de sus hijos...» Muchas lecturas piadosas, muchas ceremonias religiosas. Las ursulinas han leído detenidamente a San Francisco de Sales y a Bérulle; enseñan ante todo el Puro Amor de Cristo. Entre ellas, la disciplina es estricta; tampoco descuidan la palmeta como medio para mantenerla. Se rinde honor a la formación práctica —cocina y costura...— pero tampoco se olvida el griego, el latín e incluso un poco de filosofía. ¡Y que no se diga que aquellas buenas monjas no son modernas! ¿No se sabe acaso que han sido las ursulinas quienes introdujeron el uso del tenedor en los comedores de sus internados?

Así, en todos los órdenes y por doquier, el esfuerzo es innegable y fecundo. Es normal que se choque con dificultades, e incluso que aquella santa emulación no carezca de rivalidades bastante amargas. Los jesuitas, por supuesto, provocan los mayores recelos, hasta el punto que no falta profesor de la Universidad de París que niegue sistemáticamente el título de «Maestro en artes» a sus mejores alumnos; lo que no es gran cosa si se piensa que en Lieja el rector de su colegio ha sido bárbaramente golpeado en el curso de un motín organizado por los rivales de la Compañía. Los antiguos «maestros escribanos» que desde hace siglos tienen derecho a enseñar la escritura se muestran furiosos ante la proliferación de tantos pedagogos nuevos; e incluso entre las «escuelas parroquiales» y las «escuelas de Caridad» son tensas en ocasiones las relaciones. Hay Obispos que se muestran francamente hostiles a la implantación en sus diócesis de casas de enseñanza dependientes de congregaciones que escapan a su autoridad pastoral: ¡en ciertos casos es necesario incluso que intervenga el Gobierno! Obstáculos pequeños, en fin de cuentas, que no detienen una marcha hacia delante cada vez más impresionante. Marcha demasiado rápida en cierto sentido, porque faltan los maestros competentes y, a partir de los años cercanos al 1660, se producirá una lentitud que no ha de cesar hasta que sea resuelto este problema. Pero queda en firme que semejante renovación docente habrá contribuido enormemente a formar la sociedad francesa, profundamente cristiana, del reinado de Luis XIV, y a preparar su grandeza.

Primeras tentativas de "Acción Católica": la Compañía del Santísimo Sacramento

En aquel inmenso esfuerzo por devolver a la fe católica su vigor y su estructura, no están solos sacerdotes y religiosos. Y nos hallamos aquí con otro de los rasgos característicos de este período. No estamos frente a un puro movimiento eclesiástico: los laicos piadosos son innumerables, tanto hombres como mujeres, dedicados al trabajo en un idéntico propósito. El apostolado, la caridad y la enseñanza suscitan vocaciones más allá de las líneas religiosas y del clero, de las Congregaciones y de las Ordenes. Sucede incluso que a veces se sospecha que los provocadores de todo aquel movimiento han sido los seglares por más que determinados hombres de la Iglesia hayan podido ser sus instrumentos.

Esta acción de los seglares, en la que sin exageraciones podría verse una lejana tentativa de lo que hoy llamamos «Acción Católica», es múltiple, multiforme y, en numerosos puntos, todavía muy mal estudiada. Para hacer su historia, sería menester reparar en la influencia que

ejercían entonces las «Congregaciones de Nuestra Señora» que los jesuitas apoyaban en sus colegios, el papel de las nuevas hermandades —tan abundantes— de la Santísima Virgen, del Santísimo Sacramento, del Sagrado Corazón, y el de las Ordenes Terceras de San Francisco, de Santo Domingo y del Carmelo, entonces en pleno auge. Convendría saber si las Compañías de Penitentes, blancos o negros, grises o azules, limitaban su actividad a la organización de procesiones o desfiles de disciplinantes en las calles. Habría que investigar hasta dónde llega la irradiación de ciertos conventos —el de Port-Royal en París, entre otros— que parecen fundados precisamente para servir de centros a los «mundanos» deseosos de obrar cristianamente. También tendríamos que medir la importancia de la obra «general de la parroquia...». Toda una historia que está aún por escribir.

Conócese un poco mejor el apostolado obrero, al menos el de Enrique Buch (1600-1666), simple zapatero venido de Luxemburgo, llamado «el buen Enrique» que, aun trabajando intensamente en su oficio, no tiene más que una preocupación: la de hacer el bien a los miembros de su corporación, arrancarlos a las tabernas y al vicio, conducirlos a la práctica de los Sacramentos. Su éxito en París es considerable; pronto consigue el apoyo de señores influyentes y le ayudan a convertirse en «maestro» zapatero; de la misma manera nacen las piadosas sociedades de los *Hermanos zapateros* y los *Hermanos sastres* que van ganando terreno. Existen otras obras análogas: la de los *Hermanos de las Grandes Obras* fundados en Dijon por el buen párroco Benigno Joly, la del cuchillero Juan Clemente, la del mercero Baumais. Hay allí un conjunto de iniciativas extremadamente curiosas, que tienden a la recristianización del medio por el medio mismo, en una perspectiva que induce a pensar en la de nuestros movimientos «especializados», muy avanzada para su tiempo.

De todas estas empresas del apostolado seglar, hay algunas más célebres que nos son hoy perfectamente conocidas. En torno a *Monsieur* Vincent, ya hemos visto a las Damas de la Caridad, cuya acción es considerable y, más modestos, los grupos de señores. Pero todavía aquellos laicos, hombres o mujeres, han sido lanzados a la acción y reunidos por un miembro del clero, un santo, mientras que hay otros —a veces, en verdad, se trata de los mismos elementos— que se comprometen a sí mismos, se reúnen, se organizan, movidos por una profunda exigencia íntima. Así son los miembros de esta *Compañía del Santísimo Sacramento* a los que ya hemos visto en acción en las encrucijadas de la historia de este período, y cuya influencia fue, sin duda, de gran importancia.[1]

En 1627, Enrique de Levis, duque de Ventadour, par de Francia, lugarteniente general del Rey en el Languedoc y virrey del Canadá, está minado por una dolorosa crisis espiritual. Ha leído a Teresa de Avila y medita cada día en la *Introducción a la vida devota*. Profundo católico, sufre cruelmente por tantas cosas que no van bien en la Iglesia. Y tiene entonces una idea extraordinaria: si lo más selecto del catolicismo de Francia se uniera en una asociación para promover el reinado de Cristo, por las mil relaciones que poseería semejante sociedad, ésta ejercería una profunda influencia para volver a sembrar la fe y, al mismo tiempo, combatir a sus enemigos. Descubre semejante proyecto a tres religiosos, el Padre Felipe de Angoumois, capuchino, su director, el Padre de Condre, segundo superior del Oratorio, y el Padre Suffren, jesuita, confesor del Rey. Le animan a la empresa, y Luis XIII, conocedor del proyecto por un oficial de su casa, lo aprueba. En 1629, Enrique de Levis hace el sacrificio de su «purísimo amor conyugal» a aquella vocación, y para dejarle totalmente libre, su exquisita esposa, María-Liesse, entra en el Carmelo de Aviñón.

1. Sólo a partir de 1900 ha sido conocida la historia de la *Compañía del Santísimo Sacramento;* tanto era el secreto en que permanecía. Dom Beauchet-Filleau, benedictino, decidió publicar el manuscrito 14 489 del fondo francés de la Biblioteca Nacional titulado *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement par le comte Marie-René Le Voyer d'Argenson*. Desde entonces, se han multiplicado —en pro o en contra— las publicaciones. Cfr. Notas bibliográficas.

La Compañía del Santísimo Sacramento queda fundada en 1630.

¿Qué es lo que pretende? Adriano Bourdoise lo ha dicho, a su manera, bastante categórica: «Ya que tantos sacerdotes permanecen con los brazos cruzados, es preciso que Dios suscite a seglares para que hagan lo que debieran hacer los perezosos.» Los Compañeros del Santísimo Sacramento serán apóstoles. Renovarán «el espíritu de los primeros cristianos... para profesar el ser verdaderos Cristos por las palabras y la santidad de la vida, haciendo todas sus buenas obras para la gloria de Dios y la salvación del prójimo». Por lo tanto, la Compañía es a la vez una asociación piadosa y militante. Se reúne los jueves, día consagrado al Santísimo Sacramento, da comienzo a cada una de sus sesiones por la oración, las termina con una lectura meditada de la *Biblia,* de la *Imitación* o del *Combate Espiritual,* de Lorenzo Scupoli, obliga a sus miembros a practicar el retiro, a las penitencias, a las visitas a enfermos y leprosos, a la limosna. Pero, al mismo tiempo, la Compañía se propone luchar por la causa de Dios.

La Compañía crece rápidamente. A los primeros hermanos de 1630, Carlos de Andelot, Francisco de Coligny, el conde de Brassac, embajador de Francia en Roma, Francisco de Rochechouart —grandes nombres de Francia— se unen otros muchos, venidos de la alta nobleza o de la clase togada. Milita en sus filas Gastón de Renty, que dirigirá la Compañía a la desaparición de Enrique de Levis, todavía joven; Juan de Bernières-Louvigny, santo seglar; René Le Voyer d'Argenson; los dos hermanos Lamoignon, Cristián y Guillermo, Lefèvre d'Ormesson, hijo de un amigo de Enrique IV, y el duque de Nemours, el de Malleraye; el conde de Noailles y el marqués de Salignac-Fénelon; ¡todo un botín mundano del apostolado y la caridad! En el episcopado, la Compañía cuenta con ilustres amigos, aunque vela para no dejarse clericalizar y no acepta más que a muy pocos sacerdotes: Alain de Solminihac, Godeau, Perochel, Zamet, Abelly, están —más o menos directamente— en relación con ella. Lo mismo ocurre con Vicente de Paúl, M. Olier, el Oratorio por el P. de Condren; Bossuet es miembro de la Compañía. «Para emprender todo el bien posible y alejar todo el mal posible», como dice una circular, hace falta cada vez mayor número de adeptos.

Pero aquí comienza lo extraño: esta asociación, cuyos fines son tan altamente laudables, se rodea de un profundo secreto. ¿Por qué? Desde luego y ante todo, por humildad; al revés que el Tartufo, en el que Molière los pintará, estos hombres, verdaderos cristianos, no quieren ostentar sus virtudes y, cuando hacen la obra de limosna, tratan de que su mano derecha ignore lo que hace la izquierda. Pero, además, creen que para obrar de modo eficaz contra los abusos y los vicios, es mejor no gritar sobre los tejados, y poner discretamente en juego las relaciones de que cada uno está bien provisto. Toman minuciosas precauciones para guardar su secreto. Los miembros no conocen el nombre de sus jefes supremos, sino solamente los de los «Oficiales» que directamente les mandan. Las actas y procesos verbales de reunión, permanecen cerrados en un cofre que lleva el nombre de un hermano y es dejado en depósito en la casa de otro miembro, a fin de que en caso de muerte del depositario el precioso objeto sea devuelto intacto por la familia del difunto. Para mayor seguridad de que otros imperativos no vendrán a chocar con éste, una resolución excluye de la Compañía «a todos los religiosos y sacerdotes que hagan los votos y estén sometidos a un general». ¿Y cuál es su actitud frente a las autoridades oficiales? Formalmente, la Compañía no tiene base alguna legal, ni civil ni canónica: Richelieu, a quien el P. José ha puesto al corriente, la apoya; por el contrario, el Arzobispo de París, Juan Francisco de Gondi, rehúsa la aprobación; y Roma, desconfiada, no envía más que buenas palabras.

Esto no impide que la Compañía tenga un éxito prodigioso. Acuden cada vez más simpatizantes; ¡demasiados! Eso es en detrimento de la calidad e incluso del secreto. Comienza la conquista de las provincias: en Marsella, con Gaspar de Simiane; en Grenoble, con M. de Foresta; en Toulouse, con Juan de Garibal; en Caen, con M. de Bernières. En 1659, un Con-

greso —secreto— reúne en París a los representantes de todas las Compañías de las provincias; cada una lleva un informe sobre el estado de su región. Se crean las secciones femeninas; con respecto al secreto, esto supone una falta de prudencia. ¿A qué número de miembros ha podido llegar la Compañía? No se sabe con exactitud; pero, con seguridad, a muchos miles, repartidos en cincuenta grupos.

¿Dónde ejercen su acción? En todas partes. No hay un solo sector de la renovada vida católica en el que no se presenten, en un segundo plano, las figuras eficaces de los *Messieurs* de la Compañía. Ayudan a *Monsieur* Vincent en sus obras de caridad igual que en sus esfuerzos por la Reforma del clero; apoyan también eficazmente a M. Olier, a M. Bourdoise o a San Juan Eudes. Las «hermandades de caridad» que, en todas partes, surgen en Francia a la luz del día, están discretamente sostenidas por los Señores de la Compañía, por su influencia y su bolsa. Financian las misiones; animan las iniciativas de fundadores y fundadoras de escuelas y colegios. Ellos son el «Almacén general» en el que se concentran todos los objetos destinados a los pobres. Ellos son el movimiento de protesta que cunde en la opinión general contra las violencias de los ingleses en Irlanda. ¡Y son ellos, ellos siempre, quienes financian las misiones jesuitas entre los hurones y algonquinos,[1] las de los lazaristas en las Hébridas, Orcadas y en Irlanda! Como es de ellos también la semilla de trigo enviada a los campesinos arruinados; y los equipos quirúrgicos que van a operar por doquier...

Todo esto es perfecto y admirable. Si la Compañía se hubiera mantenido en esos límites, hubiese durado sin duda alguna. Pero hay otra parte del programa: no basta con obrar el bien; hay que suprimir el mal. Y para ello, los Señores de la Compañía, que tienen largo el brazo, actúan: en secreto, por supuesto... ¿Pero se ignorará por mucho tiempo? Los clérigos de malas costumbres, los comerciantes de amuletos y demás objetos cabalísticos cuyo negocio prospera en torno a San Sulpicio, el carnicero que vende su mercancía los viernes, los verduleros que instalan sus puestos hasta en el umbral de Notre Dame, los mal intencionados traficantes que acuden a esperar a las jóvenes a la llegada de los coches para ofrecerles fabuloso porvenir; todas estas gentes —tan poco estimables como numerosas— no tardan en darse cuenta de que se ha puesto a los alguaciles del Rey en sus pistas. La nobleza turbulenta, que se complace en el duelo, no contempla con mejores ojos la iniciativa del marqués de Salignac-Fénelon para desacreditar aquel absurdo uso, obligándose por juramento a nunca sacar la espada. ¡Se atenta a su honor! Los protestantes —la herejía es una de las bestias negras de la Compañía— descubren con disgusto que cada vez que uno de ellos es propuesto para ocupar un cargo o función pública, la Compañía vigilante se esfuerza para que la prebenda le sea negada. Y hasta los obreros afiliados a los gremios[1] y a quienes Enrique Buch, protegido por la Compañía, denuncia como blasfemos, hombres de vida malvada, revo-

1. Pueblos aborígenes del Canadá, heroicamente misionados por los jesuitas, muchos de los cuales dieron allí su sangre y alcanzaron la palma del martirio; el autor tratará de ellos en el volumen siguiente. *(Nota del Traductor.)*

1. El Compagnonnage —gremios o hermandades, a los que no hay que confundir con la Corporación—, cuyos orígenes remontan a la Edad Media, era, a comienzos del siglo XVII, una asociación de trabajadores que tenía por objeto principal el trabajo. Sus elementos jóvenes hacían la famosa «Vuelta a Francia», por la que se perfeccionaban en su oficio. Sucedía a veces que los «Compañeros del deber» ponían en entredicho a los maestros que se mostraran duros e injustos. Y algunos de sus jefes, los «Maestros Jacques» y los «Maestros Soubise» pudieron ejercer una acción oculta, seguramente temible, sin que por ello haya de acusárseles de manejos inmorales y anticristianos. A lo más, algunas de sus ceremonias, torpemente imitadas de la misa, podían presentar aspectos más o menos sacrílegos. La condena fulminada por la Sorbona no hizo desaparecer a aquella Cofradía, que se hundió en la clandestinidad; algunos de sus miembros parecieron enderezarse, al siglo siguiente, hacia la franc-masonería; pero no fue la mayoría, muy alejada de aquello. Sobre este punto, ver la obra colectiva *Présences*, con prefacio de Raoul Dautry, París, 1951.

lucionarios... Y he aquí a los Cofrades del Deber, fulminados por la Sorbona. ¿Adónde puede llegarse con semejantes métodos? Un escritor, miembro de la Compañía y al mismo tiempo académico, Desmarets de Saint-Sorlin —el mismo que, en 1656, inicia la famosa «querella de los antiguos y los modernos»— se entrega a actividades literalmente policíacas. Pónese a cuenta de los Hermanos la hoguera del loco y visionario Simon Morin. Y los jansenistas que, al principio, vieron con placer la intransigencia de la Compañía, no tardan en chocar con ella; todos los sospechosos quedan excluidos de las filas de la asociación y, en el asunto de las Cinco Proposiciones, la Compañía hace uso de todo su crédito para hacer condenar a la naciente secta. En conjunto todo esto crea bastantes enemigos...

Y es del jansenismo de quien parten los golpes que van a tirar por tierra a la Compañía. En 1660, un antiguo párroco de Rouen, en entredicho por causa de jansenismo, pasa al contraataque en una carta en la que revela el secreto de la sección de Caen, *l'Ermitage*. Mazarino, encantado, se aprovecha del incidente; no ignora que los Señores de la Compañía han presionado con frecuencia a la Reina para que aleje al ministro. Un mandato del Parlamento de París, del 13 de diciembre, prohíbe toda asociación que no sea autorizada por cartas patentes reales. La Compañía, advertida tres meses antes, quema sus papeles y se declara disuelta.

De hecho, sigue existiendo por mucho tiempo, en secreto, a lo largo del reinado de Luis XIV y del siglo XVII y, tal vez, después de la Revolución, cuando, con la Restauración, surja la «Congregación» que, en tantos aspectos se parece a ella. Oficialmente, sus miembros siguen ocupándose siempre en «Consejos de Caridad», especie de Sociedades de San Vicente de Paúl anticipadas: pero su influencia profunda permanece. ¿Es la misteriosa Compañía la que está a espaldas de los «Buenos Amigos», los círculos de edificación fundados en el Barrio Latino por el Padre Bagot —que más adelante se desarrollan y extienden— y tras los A. A. —Asociaciones Apostólicas— que los jesuitas fundarán unos veinte años después? ¿Es la Compañía también la que anima a R. Boudon, en 1664, a fundar la «Sociedad de los Intereses de Dios»? Cuanto pertenece a ella ha permanecido en la bruma.

Por discutibles que hayan sido algunos de sus métodos, por poco admisible que sea el principio de una empresa que, al revés de la Acción Católica de hoy, se sitúa al margen de la Iglesia jerárquica y rehúsa la luz del día, no puede condenarse la obra de aquellos hombres selectos, de corazón sincero. Han constituido desde luego algo bien distinto de una *Cábala de Devotos*, de que hablan sus adversarios; han contribuido al progreso de la causa de la fe y de la reforma moral. La vida de las almas les debe mucho en aquel gran siglo.

La vida de las almas

Debemos ahora tratar de coger esa vida de las almas. ¿Hasta qué profundidad penetra ese agua viva a la que hemos visto saltar y fluir desde las más altas fuentes de la mística? Una palabra caracteriza a esa vida espiritual del gran siglo; una palabra que el más escrupuloso historiador debe escribir: renovación —*revival* dirían los ingleses—. Es innegable. Cincuenta años de esfuerzos —porque todo comenzó en el Concilio de Trento—, la enérgica acción de tantos varones de Dios, la oración de tantas vidas consagradas, han dado evidentemente sus frutos. El tipo medio de cristiano, que comenzara a evolucionar a fines de la pasada centuria[1] se afirma en caracteres en los que con frecuencia nos es posible reconocer los precedentes y que, por otra parte, ejercerán una gran influencia hasta nuestros días. ¡Cuántas costumbres, devociones, prácticas y oraciones proceden de aquel tiempo de gran fe!

Entiéndase bien; no todo es perfecto en la grey de la Iglesia. Lejos de nosotros el pensarlo. El espectáculo que ofrecía a *Monsieur* Vincent Châtillon-des-Dombes, o Folleville en la Picardía, no es un caso único; ni todos los pue-

1. Ver «*La Reforma Católica*».

blos y ciudades de Francia han contado con un santo que los condujera a Dios. Si en tantas parroquias han sido tan poco ejemplares los sacerdotes, ¿cómo iban a ser mejores sus ovejas? Muy avanzado el siglo, incluso cuando la Misión emprende su enorme esfuerzo de roturar el campo, el pueblo cristiano sigue en muchos lugares enfangado en groseros y evidentes vicios, que se llaman lujuria, embriaguez, pereza; lo que nada tiene de extraño. Hay incluso otros defectos que no aparecen tanto en nuestros tiempos —¿o es que tal vez solamente han cambiado de apariencia?—, especialmente la superstición. Cuántos Obispos tienen que pelear contra los mercaderes de amuletos con pretensiones milagrosas, talismanes llamados evangélicos, e incluso polvos de alquimia benditos. Los procesos de brujería impresionan por su número: el de Loudun en 1634, en el que perece el desgraciado Urbano Grandier, es el más célebre; pero los hay también en Aix, Lille, Louviers, Auxonne, Rouen y en otros sitios. Con cierta prontitud se cree —incluso en los más esclarecidos medios— en milagros, carismas y apariciones de todas clases. Si la curación de *Mlle.* Périer por el contacto de la *Santa Espina* en 1656, que conmueve a su tío Blas Pascal, es reconocida oficialmente por la Iglesia, otras parecen menos admisibles, pero apasionan igualmente a las masas. Y si las visiones de María Parigot, de Beaune, en 1636, son auténticas, como las de la Madre Inés, la dominica que se apareció a M. Olier, y como las de María des Vallées (1590-1656), posesa y santa, consejera de Juan Eudes y de M. de Renty,[1] ¡cuánto más notorias y veneradas son las de Antonieta Bourignon![2]

Pero semejantes verrugas no afean la profunda realidad de la renovación cristiana. Y palpamos esta realidad ante todo en sus más visibles consecuencias: la mejora de costumbres. Entre los comienzos del reinado de Luis XIII y los del de Luis XIV, la diferencia es evidente. Casi ha desaparecido la violencia de las costumbres. El juramento hecho por Salignac-Fénelon de no batirse más en duelo, y la acción de *Monsieur* Vincent, han logrado más que los edictos de Richelieu y preparado el de 1651, que condena radicalmente la absurda costumbre. La familia halla de nuevo su dignidad y el respeto de que se la rodea. ¿Se obedece mejor a los mandamientos VI y IX? Esto es dudoso; por lo menos prevalecen la decencia y honestidad exterior, desde que el Hôtel de Rambouillet las ha declarado de «buen gusto». Y la verdad es que, si bien no es todo perfecto en puridad cristiana, al menos se ha formado una selección católica —que supera en mucho a lo que se entiende por selección social— cuyos hábitos morales han sido transformados por la fe, cuya influencia se dejará sentir profundamente a lo largo del siglo XVII. El teatro de Corneille —dramaturgo de las virtudes— es su retrato. Paulina, en el *Polieucto* nos hace amar al alma cristiana de aquella época, que ella representa.

Es, pues, la fe la que, reanimándose, transforma la vida. ¿Con qué signos se nos presenta? Ante todo, con la práctica de los Sacramentos. Se termina con la medieval costumbre de la comunión rara; la Compañía de Jesús la ha condenado, y San Francisco de Sales, en la *Introducción a la vida devota* cristaliza la nueva tradición y fija un estatuto que regirá todo el siglo: el buen católico comulga dos o tres veces al mes, mejor aún todos los domingos, si la Gracia le inclina a ello y su director de conciencia se lo permite. Las cifras, aunque poco completas, muestran un clarísimo aumento de las comuniones durante la primera mitad del siglo. Se reconoce cada vez más que la vida cristiana «no puede subsistir sin comunión frecuente». La costumbre de ciertos confesores rigoristas que no autorizan la comunión más que mucho tiempo después de la confesión, a fin de que el penitente se haya arrepentido debidamente, las vivas controversias que suscita el libro de Arnauld

1. Cfr. Emilio Dermenghem, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, París, 1926, a la espera de la voluminosa obra que prepara desde hace años el R. P. du Chesnay, archivista de los eudistas.

2. Pseudomística (1616-1680) cuyas «visiones» relata Pedro Poiret en ¡diez volúmenes! Antonieta Bourignon tuvo, sin embargo, justos puntos de vista acerca de buen número de problemas, especialmente sobre la influencia de Descartes y el peligro de la «filosofía».

acerca de la *Fréquente Communion,*[1] el desarrollo por los lazaristas, las ursulinas y los sacerdotes del P. Boudoise, especialmente su discípulo Simón Cerné, de la comunión solemne de los niños, la innovación de la «comunión del primer viernes de mes» generalizada por Santa Margarita-María, constituyen otras tantas pruebas de la reverencia en que se tiene al sacramento eucarístico.

Simultáneamente al desarrollo de la práctica y unido a él, se afirma lo que podría llamarse «sentido del pecado y de la penitencia». Habíalo conocido la Edad Media, intenso y sumario; la época turbia de los siglos XIV y XV lo había degradado; ahora reaparece fortísimo y se consolida. «Toda la vida cristiana debe ser una vida de penitencia, sea que se viva en la penitencia, sea que no se viva en absoluto.» Es M. de Saint-Cyran quien dice esto, pero también lo piensan otros muchos excelentes cristianos de los que no podría sospecharse de jansenismo. Acerca de este punto, la misma controversia da testimonio; nos referimos a la que opuso a los laxistas y rigoristas; hay excesos en ambos campos, pero ya es bastante admirable que un público cristiano se apasione por semejantes temas; no estamos seguros de que, propuesto el problema en nuestros días, levantara tan vivas pasiones. Un *Exercice spirituel* anónimo, hacia 1650, aconseja a los cristianos que por la mañana, cuando se vistan, reciten esta plegaria: «Es mi pecado, Dios mío, quien me obliga a esta servidumbre del vestido y a tantas otras necesidades de mi cuerpo. ¡Cuándo me veré en estado de no pensar más que en Vos y no amaros más que a Vos!» Semejante oración jaculatoria a propósito de camisas puede hacernos sonreír; su intención testimonia al menos una exigencia penitencial de la que nuestro tiempo no parece en absoluto penetrado.

Hay pues, indudablemente, una profunda vida de las almas que el cristiano retiene con empeño. Sobre todo por la lectura piadosa, el libro difunde, en cierta manera, las lecciones de los grandes maestros de espíritu. Ninguna época habrá visto aparecer en tan gran número los libros de piedad. He aquí los éxitos de librería de aquellos tiempos: Catecismos —¡por supuesto!—: el de Canisio, traducido a todas las lenguas; el de Simón Cerné, titulado *Pédagogie des familles chrétiennes;* el del P. Gambart, escrito para las Damas de la Caridad; los del Canónigo Volusius y el capuchino Dionisio de Luxemburgo, traducidos del alemán. Libros de horas, libros de devoción: el *Año Cristiano,* del P. Suffren; las *Méditations pour tous les jours de l'année,* de Fermín Raissant, y las *Carêmes chrétiennes* y la *Practique de l'Année sainte,* los *Ejercicios Espirituales* y los *Petits Offices*... Son demasiados para que los enumeremos. También es muy leída la *Biblia,* no sólo en la traducción de Lefèvre d'Etaples, o de los doctores de Lovaina, sino en la de Miguel de Marolles (1649), del Padre Amelote, de Monseñor Godeau o en la que emprenden, en 1657, M. de Sacy y sus amigos de Port-Royal. Hay que subrayar un hecho: los *Salmos* están de moda de manera especial; el oratoriano Pedro de Cadenet los comenta con fervor, y se asegura que el Rey Luis XIII sabe de memoria largos pasajes y gusta de repetirlos en la versión de Godeau: «Bendito seas en los cielos en los que tu gloria brilla a nuestros ojos y donde tú caminas sobre las estrellas.» Las vidas de santos abundan: santos de los primeros tiempos y santos de la época bárbara; también santos recientes y grandes maestros espirituales. Las hagiografías de La Chétardye, los voluminosos libros de Daillet y del Padre Proust, se venden por millares. En cuanto a las obras de meditación religiosa, tienen un éxito apenas creíble: de la *Imitación de Cristo* aparecen, sólo en francés, treinta y dos ediciones entre 1600 y 1660; del *Combate Espiritual,* de Lorenzo Scupoli, 254 ediciones en cien años; los *Ejercicios,* de San Ignacio, e incluso las obras específicamente místicas, tales como los fragmentos traducidos de Santa Teresa de Avila y de San Juan de la Cruz, no alcanzan menos difusión; la *Introducción a la vida devota* —aparecida en 1608 y traducida a 17 idiomas ya en 1656— sigue manteniéndose durante treinta o cuarenta años como libro de moda en toda la buena sociedad.

1. Cfr. cap. VI, párrafo: «La hora del gran Arnauld».

Todas estas *Meditaciones* y *Elevaciones* exaltan a las almas cristianas y las conducen a la oración; Bremond llega a insinuar maliciosamente que las dispensa de todo esfuerzo intelectual. «Se apropian ante Dios de tales sublimes fórmulas.» Y así aparecen buen número de antologías de oraciones, que el fiel puede recitar o leer; el *Trésor,* de Juan de Ferrières, que data de 1583, es todavía muy usado. *Prières chrétiennes pour toutes sortes de personnes,* que Godeau publica en 1646, constituyen una seria competencia. Hállanse en ellas bellísimas cosas; por ejemplo: «El cristiano debe hallarse siempre en espíritu de oración, es decir, en espíritu de sacrificio y de homenaje a Dios, en una continua oblación de sí mismo.» Y también: «Orar por medio de Jesucristo es someter el propio espíritu al suyo; es entregarse a El para obrar según su voluntad y bajo su guía.» Hay que rezar, pues, en todo tiempo, en toda circunstancia, incluso al ponerse la camisa, como ya hemos visto, y M. Tronson repetirá a sus discípulos de San Sulpicio.[1] La oración tenderá a hacerse sobre todo mental, hasta el punto que algunos maestros de espíritu la prefieren a la vocal, a la que ponen en «desgracia». Pero el pueblo cristiano permanece fiel a ésta, gusta de repetir sus devociones, se entusiasma por ciertas plegarias, como el *Acordaos,* que vuelve a adquirir una popularidad comparable a la de los tiempos de San Bernardo, o el *¡Oh bueno y dulcísimo Jesús!,* que se reza de rodillas ante un crucifijo, y por supuesto, las *letanías,* que proliferan hasta el punto de preocupar a Roma, que trata de poner freno a aquella moda. La *Adoración de las XL horas,* instituida en 1527 por Antonio de Grenoble, se hace obligatoria en París a partir de 1615; no son sólo las Benedictinas del Santísimo Sacramento, animadas por la Reina Ana de Austria, quienes practican la *Adoración perpetua* instituida hace tiempo por Antonio María Zacarías; hay ya parroquias donde los seglares se turnan de hora en hora para asegurarla. En cuanto a la Misa, frecuentada ya por la inmensa mayoría de los fieles y seguida con los *misales,* cuyo uso comienza a extenderse, surge cada vez más como el «centro de la religión, el corazón de la devoción, el alma de la piedad», en frase de San Francisco de Sales. Insinúase entonces una verdadera renovación de la liturgia, que se completará en la segunda mitad del siglo.

Otras piadosas costumbres se extienden para el desarrollo de la vida de las almas. De ellas, no es la menos impresionante la de los *Retiros.* Ha sido introducida a la vez por los jesuitas y los franciscanos «recoletos» de la estricta observancia; y tiende a adquirir tal desarrollo que es necesario abrir más y más casas para atender a las personas que se recogen. Todas las ciudades y no pocos campos poseen alguna de estas casas. En París, la de San Lázaro, tan cara a *Monsieur* Vincent, tiene abundantísima clientela. Durante ocho o diez días allí se vive en silencio y recogimiento; se medita, se reza; un director espiritual habla de elevadas cosas espirituales; por último, se hace la confesión general y la comunión: el buen católico sale de aquellas casas renovado y elevado.

Tras lo cual, vuelto a la vida de cada día, tratará de mantener la llama con la comunión frecuente, la participación en la Adoración perpetua, las obras de caridad y otros medios. Para guiar y mantener su fervor, se acudirá a las devociones particulares. A los santos, cuyo culto, tan extendido en la Edad Media, florece de nuevo, como en los viejos tiempos en que se invocaba a todos aunque no viniera a propósito. Se multiplican las procesiones en su honor, como la de los mártires de Montmartre, que recorre todo París. Mas aún, el fiel se dirige a la Santísima Virgen. ¿No es acaso la abogada y medianera de todas las gracias? «¡Oh Jesús que vives en María...!» La sorprendente fórmula berulana está en todos los labios. Toda la *Escuela francesa,* de Olier a Bourgoing y a San Juan Eudes, descubre y proclama el «abismo de su grandeza». Su Concepción Inmaculada no es todavía un dogma, pero Paulo V en 1617, Gregorio XV en 1622, y Alejandro VII en 1661,

1. M. Tronson recomienda incluso a los seminaristas que «besen su santa tonsura antes de acostarse», piadoso gesto que parecería sorprendente acrobacia si la moda de las pelucas no lo hiciera fácil.

lo aseguran como una verdad cierta. Se multiplican las «Congregaciones de Nuestra Señora» y las peregrinaciones a sus santuarios: el de Notre Dame de Verdelais, cerca de Burdeos, adquiere entonces una gran fama. El 15 de agosto es fiesta en toda la Iglesia en honor de la Asunción. Y el casto esposo de María recoge no pocos rayos de esta aureola: San José, al que el Canadá proclama su patrono. Pero la más sublime de todas estas devociones, la más atractiva, la que se impone a la piedad de los fieles cada vez más numerosos, es la devoción al mismo Cristo, al Dios hecho Hombre, al Sacerdote insigne, que al mismo tiempo es ministro y víctima del Sacrificio, a Dios presente en el Santísimo Sacramento del altar. ¿No está ordenada a Cristo la «metafísica de los santos» de que habla Bremond, y la espiritualidad de la *Escuela francesa*? A él, en su Pasión, evoca Pascal en su «noche de fuego»; de él se repite que derrama una gota de sangre por cada uno de los pecadores. Y he aquí que se insinúa el culto ya iniciado por algunos oscuros carmelitas de Lieja y que en 1670 promoverá San Juan Eudes: el culto al Sagrado Corazón de Jesús, imagen espiritual y sensible de la infinita misericordia del Salvador.[1]

¿A qué resultados concretos lleva aquel inmenso braceo espiritual? Podemos darnos cuenta de ello tomando algunos ejemplos y observando la vida de tales hombres y grupos en aquella época.

Henos ahora en una población; una aldea entre tantas otras. Se llama Saint-Didier-sur-Rochefort, cantón de Noirétable, Loira; tiene cerca de dos mil habitantes repartidos en numerosas cabañas; un relato redactado entre 1635 y 1640 nos permite tocar con el dedo su historia religiosa.[2] A finales del siglo XIV, su estado es lamentable; cuando Talaru, Arzobispo de Lyón, hace en 1378 su visita pastoral a Saint-Didier y a las cinco parroquias vecinas, no halla más que sacerdotes concubinarios... ¡o ningún sacerdote en absoluto! La segunda mitad del siglo XV y sobre todo el XVI, señalan un progreso; pero a finales de la última centuria se nota un nuevo declive. ¡Qué cambio a partir de 1600! ¡Qué giro de la situación! Las fundaciones indicadas en el libro de derechos señoriales se multiplican; las misas se ven cada vez más frecuentadas y celebradas con mayor dignidad; hay incluso misas solemnes cada semana; no es poco de admirar que se asista a los Maitines y Laudes en no pocas fiestas de los santos, especialmente en las de Santa Ana, Santa Catalina, San Antonio (el de la abadía en el Delfinado) y, sobre todo, las de la Santísima Virgen. Aquella parroquia renovada está en manos de una sociedad de sacerdotes —siete u ocho— que viven y trabajan juntos. Y, detalle sorprendente: son los seglares, los honrados campesinos de Saint-Didier, los que en 1631 toman la iniciativa de pedir al Arzobispado la construcción de una capilla para un lugar apartado. La súplica dice claramente que una misa en las cabañas sería un medio de apostolado muy útil. ¿No creeríamos ver anticipada una de esas «parroquias comunitarias» que hoy admiramos?

A parroquias ejemplares, figuras también ejemplares. Una se nos presenta en primer lugar: la de Gastón de Renty, segundo Superior de la Compañía del Santísimo Sacramento. Si la expresión de santo-laico tiene algún sentido, ¿a quién se debe sino a él? Renuncia a su título de consejero de Estado, organiza su castillo de Bény-Bocage y lo convierte en un hospicio para tiñosos; se hace albañil y dedica toda su fortuna a financiar misiones oratorianas y obras de caridad. Por supuesto, se dedica personalmente, se entrega del todo y junto con él su esposa. Va a hablar de Dios a los obreros, a los campesinos y a los nobles, a los que catequiza.

1. Cfr. cap. V, «Del declinar de los místicos al culto del Sagrado Corazón».

2. Este documento inédito (libro de los derechos señoriales) ha sido estudiado por M. el abate Espinat, encargado del curso de geografía en las Facultades católicas de Lyón, que ha tenido la generosa idea de ofrecernos el resumen de sus trabajos; de ello le damos aquí las gracias. Pero hay otros documentos que dan la misma impresión; por ejemplo, la *Histoire de Montmélian* (pequeña aldea de Saboya), por el abate Bernard.

Sus *Douze règles de vie intérieure* expresan toda su alma, fuerte y humilde, hambrienta de justicia y dada por entero a Jesucristo. Cuando muere, se halla sobre su piel, clavado en la carne, un cinturón de hierro, un crucifijo de clavos y, como Pascal, su famoso testamento de «las promesas a Dios» escritas con su propia sangre.

Una aldea entre tantas otras; un cristiano, entre tantos; y he aquí un gesto —también uno de tantos— que ofrece soberbio testimonio: un gesto real. Quien lo cumple no es otro que el Monarca, que decía al duque de Saint-Simon, el padre del historiador: «Dios no me ha hecho Rey más que para obedecerle y dar buen ejemplo.» En todo lo que ha dejado entrever de su vida privada e igualmente en muchos de sus actos, Luis XIII nos hace pensar que era un cristiano auténtico y profundo. Durante toda su vida fue devoto de la Santísima Virgen; a los 14 años se confió a Nuestra Señora de las Virtudes, durante la antigua peregrinación de Aubervilliers. Y en numerosas ocasiones acudió expresamente a ella; cuando, en 1627, sus ejércitos asediaban La Rochela, el Rey ordenó oraciones públicas, una inmensa ofensiva de *Avemarías;* en 1630, cuando un terrible mal parecía acabar con su vida, dedicó una súplica, por correo especial, a Nuestra Señora de Loreto; en 1635, cuando el Reino resbalaba hacia el abismo, y cuando Corbie fue reconquistada, se llegaba al noveno día de rogativas a la Virgen. Todos estos hechos parecieron impresionantes al Rey que proclamaba en diciembre de 1637, por cartas patentes, su gratitud a la Madre de Dios. Después, hizo un supremo llamamiento. El Reino no tiene heredero y el matrimonio regio dura ya veintidós años. ¡Que la Virgen Madre oiga! Al real deseo, debidamente registrado por el Parlamento, atiende la Mediadora; Ana de Austria está encinta; ¡va a nacerle un niño! El 15 de agosto de 1638, mientras está con el ejército en Abbeville, ante una capilla expresamente arrebatada al enemigo, el Rey *consagra su Reino a Nuestra Señora.* Francia será un feudo, un tesoro, una tierra y dominio de la Reina de los Cielos. Pueden burlarse de ello los embajadores protestantes; puede Hugo Van Groot, representante de Suecia, enviar a su Canciller Axel Oxenstiern un relato desorbitado. Semejante gesto, en pleno período de renovación de las almas —y si se piensa en la parte que en ello tiene Francia— tiene valor de señal y de conclusión.

En la Europa católica

Junto al espectáculo que ofrece la Francia espiritual durante los sesenta años que constituyen el verdadero gran siglo de las almas, el resto de Europa católica aparece bastante gris, aunque aquí y allá emerjan algunas figuras sobresalientes. Muy diversa había sido la situación a lo largo del período anterior, el que había precedido y seguido inmediatamente al Concilio de Trento, en el que de manera desigual habían dirigido el movimiento la Italia de San Carlos Borromeo y de San Felipe Neri, y la España de Santa Teresa, San Juan de la Cruz y San Ignacio de Loyola. También esta época será sensiblemente distinta del período posterior. Pero, durante este medio siglo, el verdadero agente de la Reforma Católica será el Reino de San Luis.

No quiere esto decir que las exigencias de la Reforma sean menos imperiosas en otras partes que en el país de las flores de lis. Por doquier se observan análogos síntomas, que demuestran cuán lejos está de su término el trabajo. En todas partes hay parroquias moribundas como era la de Châtillon-des-Dombes antes de *Monsieur* Vincent. El absentismo, la inmoralidad y la ignorancia vician largos estratos del clero; en todos los lugares es fácil encontrar a monjes que han dado vacaciones a sus votos, y religiosas demasiado mundanas. Y es que los mismos efectos son producidos por las mismas causas en cualquier lugar del mundo; los decretos tridentinos han sido admitidos en la mayoría de los Estados católicos, pero no pueden promover la solución de problemas que se les escapan: el de los nombramientos de obispos y abades sobre todo, el de las relaciones de los príncipes seglares con la Iglesia... La influencia, tantas veces desastrosa, de los príncipes sobre el alto personal

eclesiástico, es en otros lugares igualmente tiránica y, en algunos, mucho más que en Francia. Por ejemplo, en España, donde el Rey católico dispone no solamente de las designaciones sino de un medio de vigilancia terrible: la Inquisición del Estado. ¿Qué gran prelado, si tiene tentaciones de resistir al monarca, no echa una ojeada al recuerdo del Cardenal Carranza a quien Felipe II, a pesar de su púrpura, encerró en prisiones, de las que no salió sino para morir dieciséis años más tarde, con bastante oportunidad?[1] Aun las más poderosas Ordenes religiosas deben entrar en componendas con el Poder temporal; así, el general jesuita, P. de Noyelle, da sus excusas a Carlos II por haberse permitido, de camino para Roma, visitar al embajador de Francia antes de ser presentado al representante de su católica majestad. El peso del poder seglar lleva consigo en todas partes las consecuencias que ya hemos visto; hay escolares-obispos y abades-niños también fuera de Francia; y solamente bajo Felipe IV y Carlos II, Everardo Nitard, Cardenal-ministro y jesuita, procurará remediar semejante mal en Flandes. En cuanto a los países cuyos soberanos son más débiles, la Iglesia no es por ello más libre; en Polonia, la tiranía de los nobles es más pesada, más incoherente aún, que la de los reyes.

La situación en sí no era demasiado distinta en Francia, pero en el Reino de Luis XIII y Ana de Austria toda la época revela —ya lo hemos visto abundantemente— una prodigiosa floración de santidad activa, de la que en vano buscaríamos equivalentes en otros lugares. Ningún otro país puede presentar tan numeroso grupo de hombres excepcionales consagrados a Dios como lo ha conocido la patria de Bérulle, San Vicente de Paúl, Juan Bautista Olier, Francisco de Regis, Pedro Fourier y Juan Eudes. La patria de los grandes maestros de espíritu, España, ya no va en vanguardia; Baltasar Alvarez, el místico jesuita, no tiene otro heredero directo que el humilde coadjutor San Alfonso Rodríguez (1531-1616).[1] María de Agreda (1602-1665), la franciscana visionaria, cuya *Mística ciudad de Dios* tiene un éxito inmenso —aunque prohibió su libro el Santo Oficio, si bien sin fuerza obligatoria en España, y a los 60 años levantada la prohibición por el dictamen de la misma Sorbona de París— ya no está, evidentemente, en el mismo plano que la sublime carmelita de Avila. San José de Copertino (1603-1663) es más célebre por sus prodigiosos carismas, bilocaciones y levitaciones, que por su reducida enseñanza. En otras partes, el capuchino inglés Benito de Canfeld es desde luego admirable, y su *Regla de perfección*, no indigna de ser comparada con el *Combate Espiritual*, de Lorenzo Scupoli, pero sobre todo ha vivido en Francia, ha actuado en ésta, y en la misma nación muere en 1610, el mismo año que el teatino italiano. ¿A quién hay que nombrar entonces? ¿Al Padre Pointers, en Flandes? ¿A Pablo Señeri, en Italia?[2] Magníficas y radiantes almas, sin duda alguna, pero a los que no podríamos igualar a los grandes de la época. Predicadores, exegetas, teólogos, sí; pero no verdaderos santos, o no en la máxima medida.

Lo cual no quiere decir que el fervor espiritual observado en Francia no se dé en otros países. En todos ellos es posible hallar esas almas «in via» a las que Dios llama visiblemente y ellas obedecen... La vida cristiana es intensa en muchas otras naciones, tanto como en Francia; en Flandes, tierra visible de la «Contrarreforma» (la palabra es aquí exacta), donde los conventos y las universidades están en plena actividad; o en el Reino de Polonia, definitivamente dado al catolicismo y cultivado por uno de los cleros más numerosos de Europa. Las prácticas que hemos visto establecidas en Francia se extienden por doquier. En España, gana terreno el uso de la comunión frecuente; en Bél-

1. Del proceso de Carranza, habló el autor en el volumen anterior e ilustramos en una nota algunos particulares del célebre caso. *(Nota del Traductor.)*

1. A quien no debe confundirse con otro jesuita, el singular asceta Padre Alfonso Rodríguez, célebre autor del tan leído *Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas. (Nota del Traductor.)*

2. Gran orador jesuita italiano, uno de los máximos exponentes de la oratoria del período barroco. *(Nota del Traductor.)*

gica se practica incluso la «Comunión general», en la que un vasto concurso de pueblo se acerca al Sacramento (en Bruselas, ¡más de diez mil en ocasiones!). En todas partes, las cofradías piadosas multiplican sus procesiones espectaculares en las calles; España tiene las de Sevilla, Flandes las de Brujas, Gante y Furnes; pero ninguna de ellas detenta el monopolio. Las antiguas Ordenes de Caballería, Santiago, Calatrava, Malta, del Santo Sepulcro, recuperan su vigor de otrora. Las mismas devociones —acentuadas, según los países— se extienden por cada pueblo. Las de la Virgen, cuyas peregrinaciones atraen a las muchedumbres —la de Passau, en Austria, lleva cada año a más de cien mil peregrinos— recitan la lenta y sublime oración del rosario —en Portugal se reza en público, en las calles— y a la que Casimiro, Rey de Polonia, imitando al Rey de Francia consagra su Reino y su persona, y Strich, alcalde mártir de Irlanda, su ciudad de Limerick. Devoción también a los santos, a gran número de santos, incluso a santos recientes. Por ejemplo, en Nápoles, devoción a San Francisco Javier, canonizado once años antes y que, habiendo curado en 1633 de manera milagrosa, al ilustre predicador el Padre Mastrilli, es honrado en adelante con una novena de oraciones que llena las iglesias. Devoción, sobre todo, a Cristo, al Dios hecho Hombre; y aquí se hace sensible la influencia de la *Escuela francesa* de espiritualidad, más allá de las fronteras. En 1634, los campesinos bavareses de *Oberammergau*, salvados de una peste, hacen votos de representar piadosamente, cada diez años, la Pasión del Salvador; promesa que mantienen aún.

El testimonio individual de las almas no es menos impresionante. No es que digamos que los Blas Pascal son legión, pero en todas partes es posible hallar conciencias exigentes que han encontrado a Cristo en su camino y salen transformadas por la divina entrevista. Son demasiadas para citarlas; pero la lista iría desde la archiduquesa Isabel,[1] regente de los Países Bajos, que morirá con el hábito de terciaria franciscana, a Ernesto de Hesse, Eduardo de Baviera o Cristián de Anhalt; este último sacrificó incluso su trono a su fe; iría también la lista desde Nils Stensen, danés convertido al catolicismo sobre la tumba de San Pedro, pero descartando a la excesiva, extravagante Cristina de Suecia (1626-1689), que prefiere la conversión al trono de los Vasa y que contará su extraño —y no muy moral— destino en un libro que esta mujer dedica modestamente... ¡a Dios Padre!

No falta, pues, la animación espiritual, por más que en ninguna parte se produzca con la abundancia de realizaciones prácticas que hemos visto en Francia. Ni quiere esto decir que fuera del país de Bérulle y de *Monsieur* Vincent no haya nadie que desee la auténtica expansión del espíritu del Concilio de Trento. Por el contrario. Por doquier aparecen, al frente de las diócesis, obispos firmemente leales a la Reforma, a cuya tarea se dan por completo. En España, Pascual de Aragón en Toledo, Marcelo de Moscoso en Segovia, su hermano Antonio en Cádiz y Málaga, Velarde en Avila; y, en Valencia, aquel A. de Estrada Manrique, aún vivo, tiene reputación de santo... En Bohemia, esa Bohemia desolada por la represión imperial, los dos sucesivos Arzobispos de Praga, Lohelius y Von Harrach, que, para animar la fe católica, oponen a los métodos de terror los de la más perfecta conducta de caridad. En Alemania, los obispos reformistas tienen que luchar más para imponerse; en aquellas tierras son profundos los abusos, y el clima de guerra —la de los Treinta Años— no es muy propicio al desarrollo de las virtudes cristianas; pero Fr. de Wartemberg en Ratisbona, G. de Thun en Salzburgo, J. C. de Lichtenstein en Chiemsee, H. de Knoringen y más tarde J. de Freyberg en Augsburgo y P. J. de Schonberg, «duque de Franconia» en Maguncia, hacen todo lo posible en circunstancias con frecuencia difíciles. Los concilios diocesanos y regionales parecen incluso tener un papel más importante en Alemania que en Francia; y aún más en Italia, donde desde el final del Concilio de Trento, han entrado de lleno en las costumbres. Prosigue la reforma de las Ordenes religiosas, entre los dominicos con el ardiente Sebas-

1. Isabel Clara Eugenia, hija de Felipe II. *(Nota del Traductor.)*

tián Michaelis y el sabio Nicolás Ridolfi, como entre los Ermitaños de San Agustín y los Carmelitas. Para los benedictinos, la abadía de Fulda, dirigida por Baltasar von Dernbach, representa un papel análogo al de Saint-Vanne en Lorena y en Francia. Orval, en el Luxemburgo belga, es orgullo de los cistercienses. Y los institutos recientemente creados crecen por doquier: entre ellos los capuchinos y, contra viento y marea, los hijos de Ignacio de Loyola.

En este resumen, que demuestra cómo el espíritu tridentino no se ha amortiguado en parte alguna, hay que dejar aparte a un hombre y una realización, a fin de hacerles justicia —lo que no hacen en absoluto los católicos del siglo XX— y situarlos en el mismo plano que las obras de Bérulle, de San Juan Eudes, Vicente de Paúl y M. Olier; el Bienaventurado Bartolomé Holzhauser (1613-1658) y sus «Bartolomitas». Se trata de una noble y brillante figura, alma profundamente mística, al mismo tiempo creador y organizador. Nacido en Laugna, cerca de Augsburgo, de una familia muy pobre —el padre, zapatero, con doce hijos que alimentar—, hace sus estudios gracias a diversas ayudas de caridad y llega, paso a paso, hasta los bancos de la universidad de Ingolstadt, donde tiene buenos éxitos. Su vocación data desde la infancia; toda su vida ha soñado con ser sacerdote. Y lo es en 1639. Inmediatamente pone manos a la obra. También él, como *Monsieur* Vincent o M. Olier, está angustiado por el estado del clero. Tres amigos participan de sus preocupaciones; deciden vivir en común, trabajar en común para la necesaria restauración del estado sacerdotal. Comienzan por sí mismos, predican con el ejemplo, se muestran magníficamente caritativos y del todo entregados a las almas. El *Amor de Dios* que Bartolomé acaba de escribir expresa una espiritualidad muy alta y práctica al mismo tiempo; San Ignacio de Loyola y San Francisco de Sales unidos. Para que el pequeño equipo se convierta en un nuevo Instituto, no falta más que el marco; cuando se les da la Colegiata de Tittmoning, todo está hecho; surge así la *Unión de los clérigos seculares que viven en comunidad.* Sacerdotes seculares; no son, pues, ni religiosos, ni clérigos regulares; no hacen votos, sino una simple promesa de estabilidad. Las *Constituciones*, que no serán publicadas hasta cuatro años después de la muerte del fundador, señalan suficientemente la originalidad de la empresa, a la que se parecen no poco algunas de nuestra época. Algo a la manera de Adriano Bourdoise, pero en un conjunto más amplio —y con menos fantasía—, se acuerdan de las útiles lecciones de todas las experiencias canónicas que, a lo largo de los siglos de la Iglesia, permitieron a los clérigos reforzar sus virtudes mediante la vida en común, Bartolomé Holzhauser concibe su empresa como un medio de dar a los suyos las garantías y oportunidades de la existencia en común, sin por ello dejar de estar empeñados completamente en la acción pastoral. Sus bartolomitas serán párrocos o vicarios, pero vivirán en pequeños grupos, fraternalmente asociados.

El mismo es deán de Leogenthal, en la diócesis de Chiemsee; después, en Bingen, sobre el Rhin, en la diócesis de Maguncia. Los centros creados por ellos comprenden a la vez la casa parroquial comunitaria, un seminario para la formación de los jóvenes —que siguen los cursos de las universidades—, una casa de retiros y a veces incluso un centro de caridad. La idea triunfa; Bartolomé Holzhauser se hace peregrino de su empresa; va de país en país multiplicando sus pequeños centros y sus éxitos son rápidos en Suabia, en Westfalia, en Tirol y en Polonia. Pronto tendrán los bartolomitas su casa en Roma. Cuando el fundador muere prematuramente, su joven Instituto cuenta con más de mil setecientos miembros. Y su influencia desborda los primeros límites. Cuando, entre 1639 y 1679, Lorenzo Neesen funda el seminario de Malinas, en Bélgica, se inspira en las ideas de Holzhauser al mismo tiempo que en las teorías de *Monsieur* Vincent y M. Olier.[1]

1. La Congregación de los Bartolomitas se extingue en 1770, a la muerte de su último superior, que la había dejado decaer. Pero su influencia ha durado mucho tiempo, incluso fuera de Alemania. Hacia 1680, monseñor Dupanloup, el célebre Obispo de Orleáns, intentó resucitar la obra de Holzhauser. Todavía hoy, la *Unio apostolica* fundada en 1862

Porque la influencia francesa es evidente en cuanto de nuevo y original se hace en la Iglesia en este tiempo. Ya hemos visto a *Monsieur* Vincent implantar a sus lazaristas en Roma y en Polonia. El Oratorio hace enormes progresos en los Países Bajos. Los métodos y los hombres de San Sulpicio son imitados en numerosos pueblos, incluso en el Canadá. Las tierras en que se habla el francés, Saboya, Lorena, Franco-Condado, son literalmente colonias espirituales de Francia. Es también en Saint-Omer, ciudad francesa, antes anexionada a los Países Bajos españoles, donde se formó la emprendedora inglesa Mary Ward (1585-1645), fundadora del Instituto de la Bienhechora Virgen María, conocido con el nombre de la orden de las «Jesuitesse» porque fundado según las reglas de San Ignacio, el cual, después de muchas tribulaciones, conoció un gran apogeo, sobre todo en Alemania, con el nombre de «Damas inglesas», en la educación de muchachas.

Roma, en la hora de Bernini

Pero hay un terreno en el que no se deja sentir la preponderancia espiritual de Francia: el del arte. En este dominio, Roma sigue siendo guía; Roma que, tras el Concilio de Trento se ha reafirmado más que nunca como capital de la Cristiandad; Roma, que entonces crece, se engrandece, se renueva, remoza sus calles y sus plazas, edifica sus fuentes; Roma, donde se prosigue, en una religiosa dramaturgia renovada sin cesar, la gloria de la Iglesia victoriosa y reformada. El impulso de alegría y de fuerza creadora que ya habíamos conocido tan poderoso a fines del siglo anterior,[1] sigue adelante; y durará otros cien años. La Ciudad Eterna sigue siendo, más tal vez que en los días del Renacimiento, capital de las artes; son incontables los pintores, escultores y arquitectos que, para recoger allí las augustas lecciones, llegan de toda Italia y, por supuesto, de los países católicos, incluida Francia. Esta vitalidad contrasta con cierta decadencia en otros planos.

Los Papas, siguiendo el ejemplo de Sixto V y de Paulo V, continúan mostrándose atentos mecenas; Urbano VIII, que encarga a Bernini el baldaquino de San Pedro, fundido con el bronce del Panteón; Inocencio X, que renueva a San Juan de Letrán y, entre otras, hace edificar la exquisita Santa Inés del Circo Agonal; el austero Alejandro VII, que da sumas enormes para concluir el Colegio de la Sapiencia, destacar el Panteón y, sobre todo, dar a San Pedro la antecámara sublime de la columnata de Bernini... Pero no están solos en la obra. Todos los soberanos católicos, Luis XIII o los últimos y tristes descendientes de los Habsburgos de España, son grandes constructores de iglesias; y en Viena lo mismo que en Estiria o la Alta Austria, Leolpoldo I prosigue con fervor la restauración arquitectónica comenzada por Fernando III. Tan grande es el celo por edificar nuevas iglesias, que en París puede verse a burgueses, pobres y estudiantes, unidos en grupos voluntarios para la construcción de Santiago de Haut-Pas;[1] y el Padre de Bérulle, futuro Cardenal, trabaja con sus propias manos en compañía de sus discípulos en la capilla oratoriana de la calle de Saint-Honoré.

Este impulso en la edificación de la casa del Señor corresponde auténticamente a un espíritu de fe. Tanto o más que en la época del Renacimiento, en la que hemos visto a tantos artistas trabajar —magníficamente— en las cosas religiosas, sin ser por ello émulos de la santidad de un Fray Angélico. Los maestros del siglo XVII son, en su mayoría, creyentes; y con frecuencia creyentes admirables. El Guercini asiste a misa cada día y hace una hora de oración antes de ponerse al trabajo; Bernini comulga dos veces por semana y cada año hace un retiro según el método de San Ignacio de Loyola; en Francia, Callot —también él— oye cotidianamente la misa; y Felipe de Champaña

por el canónigo Lebeurrier, se inspira en ella y se esfuerza por obtener la canonización del fundador.

1. Cfr. «*La Reforma Católica*».

1. Convertido hoy en el Templo protestante del Oratorio.

vive de acuerdo con los principios ascéticos de los solitarios de Port-Royal; en España, Murillo pertenece a la cofradía fundada en Sevilla por Mañara —el célebre Don Juan, una vez convertido—, para recoger a los ahogados y asistir a los condenados a muerte. El espíritu tridentino, gran ideal de la Reforma, está vivo en el arte.

Pero en Roma se afirma en toda su gloria. Tal es el sentido de aquel estilo nacido inmediatamente después del Concilio, como prolongación y mentís al arte del Alto Renacimiento [1] y que entonces llega a su apogeo: el *barroco*. No arte de decadencia y disgregación —como tantas veces se ha dicho—, sino arte con su estética propia, su genio, su significado; arte sensual, si se quiere, lleno de ostentación, amigo del efectismo y del virtuosismo, cuyo gusto puede tal vez criticarse, pero no el poderío de su ímpetu creador. Todo lo que por entonces cuenta algo —al menos en Roma y en Italia— está en la línea barroca.

Un estilo triunfa en arquitectura, el de la iglesia de nave única, bóveda de cañón, flanqueada de pequeñas capillas ajenas a ella, y precedida de una fachada monumental, cuyas relaciones con el interior del templo no son siempre evidentes. La cúpula, procedente del arte más antiguo y del modelo de Florencia, pero renovada por la obra de San Pedro, se afirma cada vez más, ¡y con qué triunfo! Se elevan tantas entonces en todos los barrios de la Ciudad Eterna que, en adelante, estuviera donde estuviere, el viajero no podrá ver una cúpula sin acordarse de Roma. La columna invade las fachadas y se convierte en su elemento principal, dando lugar a cien juegos de luces y sombras en el que parece anidar todo un pueblo de estatuas. Las formas todavía austeras del *Gesù* [2] de Vignola y de las iglesias de la Compañía, déjanse recubrir por la decoración; y en este punto parece justificarse el error que habla de «estilo jesuítico» para designar a esos conjuntos de frontones recargados, de ventrudas cúpulas, columnatas y muchedumbres de esculturas. Las viejas iglesias son modificadas de acuerdo con los nuevos gustos: y el milagro consiste en que no se rompe la armonía. Surgen auténticas obras maestras de manos de un numeroso grupo de arquitectos, cuyos primeros puestos están ocupados por el «caballero» Bernini y su rival Borromini. Es la época en que el exquisito Santasusagna da al viento romano una fachada tan mórbida que diríase hecha de susurrante seda; cuando, en la plaza Navona, la iglesia de Santa Inés renueva con abundancia la sinfonía de las curvas, los resaltes y las imágenes. San Ignacio preside entonces el ordenamiento de una plazuela con perspectivas de escenografía teatral; en Turín, el Padre Guarini incluye a las iglesias en sorprendentes combinaciones geométricas; Longhena, que recuerda bien las lecciones de Palladio, coloca (en 1632) en lugar incomparable, a la entrada del Gran Canal, ese monumento que da sabor a Venecia tanto como San Marcos y el Palacio de los Dux: *La Salute*.

El barroco está en todas partes. En la escultura, que tan íntimamente se asocia a la arquitectura que sería difícil decir cuál de las dos determina el edificio; y se embriaga en su propio virtuosismo hasta el punto de obligar al mármol a identificarse con los terciopelos, las sedas y hasta las nubes; o pide al oro, extendido profusamente en los paños, que lleve al colmo su propia suntuosidad. También está el barroco en la pintura, que conserva su dominio en plafones y paredes, reconquista los retablos y se adueña de cuadros gigantes; es la pintura que retiene las lecciones de los Carrache o de los grandes boloñeses a la manera de Caravaggio, o las del demasiado «dulce» Guido, pero que se renueva con el noble y apasionado Barbieri, llamado *el Gercino* (1590-1666), o con el *Dominichino* (1581-1641) cuya «Vida de Santa Cecilia», de virgiliana belleza, conserva la iglesia de San Luis de los Franceses.

¿Es cristiano el arte barroco? Indudablemente, aunque disguste a quienes pretenden no poder sentir emoción religiosa sino en la penumbra de una bóveda románica o bajo las ojivas góticas, y a quienes lo juzgan desde el

1. Los orígenes y el sentido del barroco han sido estudiados en *«La Reforma Católica»*.
2. El *Gesù*, iglesia central de los jesuitas en Roma. *(Nota del Traductor.)*

punto de vista de los cánones «clásicos» sin intuir cuánto de auténticamente barroco se ha mezclado en el más estricto clasicismo francés. Igual que el arte del Concilio de Trento, del que desciende en línea directa —como abundantemente lo ha probado Emilio Mâle— el barroco es un arte que expresa las devociones de la época: a Dios hecho Hombre, a la Virgen y a los Santos, al Niño Jesús, a los ángeles; un arte que proclama a su modo las verdades dogmáticas reafirmadas por la Iglesia —El Dominichino, en la capilla de San Javier en Nápoles, muestra a Lutero y a Calvino derrotados a los pies de un catolicismo soberbiamente joven— un arte, digámoslo de una vez, basado en los dos fundamentos sobre los que prosigue el proceso dialéctico de la experiencia cristiana: la *Gloria* y la *Cruz*.

Un hombre parece resumir en su nombre y en su obra todo lo que el barroco tiene simultáneamente de extraordinario, de exaltador y peligroso: Lorenzo Bernini, llamado el *Caballero Bernini* (1598-1680), que fue desde luego el artista más célebre y dichoso de su tiempo, tan famoso que Luis XIV y Colbert pensaron en confiarle la columnata del Louvre, y el Papado le hizo director de los trabajos de San Pedro —destinado a concluir la Basílica de la Cristiandad—. Sensible, creyente, prodigiosamente imaginativo, capaz de renovarse sin cesar, Bernini sabe dibujar a la perfección una fuente para la Plaza de España —esa admirable *fontana* en forma de nave medio anegada que todavía hoy admiramos— lo mismo que proyecta y realiza para la Plaza de San Pedro el prodigioso conjunto de ochenta pilares y 284 columnas que cierran aquel recinto como dos brazos grandiosos. Su misma superabundancia le estorba; pero no puede olvidarse que la abundancia es también señal de genio y que, si cede a veces a la facilidad, posee en su técnica un rigor, una precisión, propios de un maestro. Y es un artista auténticamente cristiano, el verdadero heredero de los genios que se han sucedido en la fábrica de San Pedro, el hombre que paso a paso habrá levantado (en 1633) sobre el altar pontificio el famoso baldaquino de bronce, hoy inseparable de la majestuosa nave; el que inmediatamente animará los cuatro enormes pilares de Miguel Angel —pesados y desnudos— transformándolos en magníficos relicarios; el que trocará el tiralíneas del arquitecto por el cincel del escultor, levantará la *Cátedra de San Pedro* al fondo del coro, sobre ese conjunto de piedras, estucos, oro y teología, que no tiene igual en la tierra; y, por último (en 1656) dará a la basílica esa antesala de verticales esplendores que es la plaza en su proporción exacta, en su increíble majestad. Puédese no amar a Bernini, puédese ver en él —como en todos sus contemporáneos y émulos— el peligro del barroco: el sensualismo, el gusto por la «riqueza», el virtuosismo fácil; pero es soberana injusticia no reconocer que, en esa expresión del tiempo y de la sociedad que en toda época ha expresado por medio del arte el Cristianismo viviente, Bernini ocupa el primer puesto.

Nacido en Italia, el barroco no queda limitado a la península. Tiene una rápida y vasta extensión. Todos los países que han acogido el espíritu de la Reforma Católica, admiten también a este arte que parece ser el de Roma y el de la Iglesia triunfante: es característico el hecho de que los bastiones del protestantismo, como Inglaterra, Suecia y los Países Bajos, escapan del todo —o casi totalmente— a su influencia. Hay un barroco austríaco, un barroco checo —Viena y Praga son dos ciudades barrocas— un barroco portugués y uno español; y, más exuberante aún, de cara a aquella «gana» de que habla Keyserling, un deslumbrante barroco de la América latina. Infinitamente variado, porque la flexibilidad sigue siendo una de las características de este estilo, capaz de absorber con extremada facilidad los elementos locales, las tradiciones, los folklores, para realizar una síntesis de todos ellos, siempre nueva. De la Karlskirche de Viena, de la abadía de Einsiedeln, en Suiza, desde la San Jacobo de Innsbruck hasta las iglesias de México o del Brasil, un camino maravillosamente sinuoso multiplica sus creaciones, con frecuencia sorprendentes, siempre extraordinarias: naves tapizadas de oro, capillas con aspecto de relicario —a veces de impropias salas de baile, como la capilla de los estucos, de Serpotta, en Paler-

mo— fachadas en las que el caos aparente se resuelve en compleja armonía: por doquier relampaguean el poder de la Iglesia y la gloria de Dios.

Pero hay un país que resiste a la tentación barroca; el mismo en que el espíritu de la Reforma Católica se afirma en sus rasgos más puros y bellos: Francia. No quiere esto decir que el gusto italiano no penetre allí. ¡Bien fecundo ha sido en los días de Fontainebleau! Deja sus señales en la fachada de Saint-Gervais, que por entonces levanta en París Clemente Métezeau; en la iglesia de los Santos Pablo y Luis, obra de los arquitectos jesuitas Dérand y Martellange, y en las cúpulas de la Sorbona —terminada en 1635 por Lemercier— y de Val-de-Grâce, acabada en 1645 por Mansart —obras de evidente carácter romano—. Queda también en la pintura de Simón Vouet (1590-1649). Más aún: existen elementos de puro barroco en numerosos monumentos franceses: durante su viaje a París, Bernini ha levantado en Val-de-Grâce un baldaquino que es réplica en miniatura del de San Pedro. ¿Cuántos retablos, cuántos púlpitos y confesonarios no representarán durante mucho tiempo, y aún en pleno triunfo de la era clásica, verdaderas páginas del barroco? Por lo demás, ¿es tan neta la separación entre ambos estilos que parece compenetrarse por lo menos tanto como oponerse a lo largo de más de un siglo? Los parentescos entre la columnata de la plaza de San Pedro y la del Louvre, entre San Andrés del Quirinal y San Sulpicio, son mucho más sutiles de lo que suele decirse.[1]

Sin embargo, el arte religioso francés sigue siendo profundamente diverso del italiano. ¿Se debe a que halla en su propia tradición nacional, en la de la vieja Edad Media, un realismo que le retiene ante ciertos énfasis, y cierta poesía de acento íntimo y sabroso? ¿O porque las influencias propiamente espirituales de la *Escuela francesa* —tan prudente y mesurada— le llevan a filtrar en cierta manera las importaciones italianas? Con seguridad, los hombres de espíritu saben de sobra que el Concilio, al restaurar el verdadero espíritu religioso, se ha guardado muy bien de proscribir las magnificencias del culto a las imágenes; piensan que hay que rendir homenaje a Dios haciendo hermosos templos y ayudando a los artistas a trabajar por El. No son menos bellas las iglesias de Francia que las de España o Italia. Incluso algunos de aquellos místicos del gran siglo de las almas se interesan directamente por las cosas del arte, como M. Olier de quien decía Bremond que «no satisfecho con ser el poeta de la *Escuela francesa*, hubiera querido ser su pintor»; su influencia sobre Lebrun será considerable. La gran corriente espiritual de la época es, sin duda alguna, la causa de la extraordinaria abundancia de iglesias y de capillas —sólo en París se construyen entonces más de treinta— como de la inspiración de los pintores, tan frecuentemente religiosa. Pero su influencia se ejerce también en el sentido de un arte más contenido, más sumiso a las reglas de la razón y menos abandonado al delirio. Un arte que no es ni «jesuítico» ni oratoriano, ni jansenista, sino que resume en sí todo lo que la espiritualidad francesa tenía de más sincero y exigente. Basta con penetrar en Saint-Roch, o en San Pablo y San Luis, en la capilla de Val-de-Grâce o en la de la Sorbona, para experimentar la realidad viva que habla menos a los sentidos que al barroco, pero que tal vez habla antes al alma. Su correspondiente en la pintura está en las grandes páginas de Eustaquio Le Sueur (1617-1655), autor de la historia de San Bruno; del realista Jorge La Tour (1593-1657) de las conmovedoras Natividades de sutil claroscuro; y, más tarde, en las del jansenista Felipe de Champaña y en sus esculturas de Sarrazin.

No es menos evidente la preponderancia italiana en la música. Inmediatamente después del Concilio Tridentino surgieron Palestrina y su rival Vitoria,[1] iniciadores de una música eclesiástica que va separándose cada vez más de la vieja polifonía vocal para dirigirse por otros ca-

1. Cfr. el libro, tan rico en noticias, que Víctor L. Tapié ha publicado con el título de *Baroque et classicisme* (Edit. Plon).

1. Cfr. *La Reforma Católica.*

minos. Viva había sido hasta entonces la resistencia por parte de sacerdotes y teólogos a cuanto pudiera sustraerse a la regla de que sólo la voz humana es digna de rogar a Dios. Cualquier instrumento parecía teatral, sospechoso de sensualidad y orgullo. Pero a fines del siglo XVI se conciben las cosas de otra manera: piénsase en asociar el instrumento musical a la glorificación de Dios. Desde entonces, su triunfo es seguro; sobre todo, el del instrumento típico de la iglesia: el órgano. Aparece en todas partes a principios del siglo XVII. Juan Gabrieli y el holandés Sweelinck son maestros de organistas a los que de todas partes reclaman; y, a medida que su número aumenta, se descubre que el maravilloso instrumento se diversifica incesantemente, según el artista y el país. De pronto se precipita la decadencia —ya bastante avanzada— del canto gregoriano. Con pretexto de salvarlo, se realiza cierta «edición de mecenazgo» del gregoriano, que conserva más su esqueleto que su alma; habrá que esperar mucho tiempo, a pesar de los trabajos de Enrique du Mont, para que renazca. Por entonces, la música de iglesia se orienta en otras direcciones. Con frecuencia se apretujan veinte mil personas para oír a Frescobaldi interpretar en los órganos de San Pedro sus famosas *Tocatas*. La voz humana se reconcilia con el instrumento; no solamente con el órgano, sino incluso con la orquesta; el «recitativo» resalta el sagrado texto, apenas subrayado por el instrumento. El *oratorio*, nacido apenas cincuenta años antes de la invención de San Felipe Neri, aduna en forma casi dramática palabra y música. El gran hombre de esta época es Monteverdi (1567-1643) cuya inmensa producción incluye gran número de misas de rasgos insuperables. Tras él, avanza el grupo de sus discípulos, Cavalli, Provenzale y, algo más en la sombra, su amigo alemán, Heinrich Schutz. Por lo que respecta a Francia, en terreno como éste bastante reservado para con la influencia italiana, si es verdad que adopta el órgano —sus organistas aparecen entre los mejores— no lo es menos que guarda en todo más mesura en el tono, mucho menos teatral, con Gigault, de exquisitos villancicos, que formará a Lulli, Bouzignac, Enrique du Mont, y con el Padre Bourgoing [1] —e incluso Luis XIII— que vuelve a hallar una tradición de «canto llano musical» de una originalidad verdadera. Pero con el reinado personalista de Luis XIV y la dictadura musical de Lulli, todo cambia en el dominio de la música y se impone la preponderancia italiana.

La vuelta de 1660

La época extraordinaria, el gran siglo de las almas tendrá un término. No es sólo en la música, en la arquitectura o pintura, donde en las inmediaciones del año 1660 comienza a anunciarse un capítulo nuevo. Hay allí un encuentro bastante extraordinario: ese cambio, que se traduce en todos los terrenos —incluso en el económico— coincide exactamente con el comienzo del reinado personal de Luis XIV que, política y moralmente, señala también un momento crucial. El 8 de marzo de 1661, muerto Mazarino, el Rey de veintidós años, que hasta entonces había parecido no prestar atención alguna al gobierno, declara al Consejo su voluntad «de ser en lo futuro su primer ministro». Y va a cumplir su palabra, en medio de la general sorpresa. Unico entre todos, el astuto Cardenal, con su perspicacia de siempre, había dicho: «No lo conocéis bien: este hombre se pondrá en camino un poco tarde, pero llegará más lejos que ningún otro...» Así se abre un nuevo capítulo de la Historia de Francia y del mundo.

E igualmente un nuevo capítulo de la Historia de la Iglesia. *Monsieur* Vincent ha muerto en 1660; Luisa de Marillac, en el mismo año. Juan-Jacobo Olier, tres años antes; Miguel Le Nobletz, siete, Adriano Bourdoise desaparecerá cinco años después. Pascal acabará su breve vida, resplandeciente de genio, en 1662. Cada una de estas desapariciones es una señal. De las altísimas figuras que han conducido a la Igle-

1. Homónimo y cofrade del oratoriano, cuya influencia fue tan grande en la *Escuela francesa*, después de Bérulle.

sia en su admirable esfuerzo de renovación, son pocas las que, como Juan Eudes, sobreviven; y aun éstas ya han dado lo esencial de su mensaje. Ahora no harán más que proseguir en su esfuerzo anterior.

Por numerosos síntomas es fácil adivinar un cambio de clima. El joven Rey, casado desde hace un año con su prima, la infanta María Teresa —porque así lo han querido los negociadores de la Paz de los Pirineos— la abandona un poco, juega peligrosamente con su otra prima —convertida en su cuñada— Enriqueta de Inglaterra; después cede a la silenciosa pasión de Luisa de la Vallière; pasión bien pronto pregonada, gracias a los hijos que le da. Estamos bien lejos de la estricta y grave piedad del Rey Luis XIII. La Corte imita al real modelo: en torno al Rey galante florecerán numerosos adúlteros. Los «libertinos», que levantan cabeza, no son los únicos en proclamar que lo necesario es gozar de la vida y burlarse del resto, protestando de los Gassendi y los Saint-Evremond. Y en una sociedad donde el mal ejemplo viene de lo alto, cuántos son los dispuestos —como dice el Padre Mersenne— a tomar «la común naturaleza por sus malas inclinaciones». Francia no tiene el monopolio del desorden: la historia de la corte de Carlos II Estuardo no es mucho más edificante; ni los amores de Carlos Manuel de Saboya, ni los treinta y dos hijos naturales de Felipe IV, «Rey católico» de España. De arriba abajo de la sociedad, hay y habrá, durante muchos años, un innegable deslizamiento moral.

Y la Iglesia se siente arrastrada. Es la época en que Abelly, biógrafo de *Monsieur* Vincent, escribe esta terrible frase: «El sacerdocio yace sin honor...» ¡Después de tantos esfuerzos! Son numerosos los clérigos que proceden —si no mal— de manera excesivamente profana. Es curioso que Inocencio XI se vea obligado a poner en entredicho a los sacerdotes que se hacen lacayos y mayordomos. ¡Aparte de que no se le obedece, reflorece el absentismo. Bossuet exclama, hablando del clero que él conoce: «El mundo, el mundo, el mundo... ¡Los placeres, los malos consejos, los pésimos ejemplos! ¡Salvadnos, Señor, salvadnos!» Y, para obligar a la residencia a sus canónigos de Condom, tiene que amenazarlos con la prisión. La misma recaída se observa entre muchos religiosos: en la Chaise-Dieu, en Saint-Ouen, en Fécamp y Cluny, los adversarios de la Reforma levantan cabeza; sobre todo en Cluny, donde en 1642 ha sido nombrado abad el joven príncipe De Conti, a la edad de trece años. No es una casualidad que *Monsieur* Vincent haya sido relevado de su cargo en el Consejo de Conciencia hace ya tanto tiempo. He aquí a obispos y cardenales de mero título, que abandonan la muceta y se casan: Enrique de Verneuil, hijo de Enrique IV, Obispo de Metz; Mauricio de Saboya-Nemours, Arzobispo de Reims; y, fuera de Francia, Enrique III de Lorena-Guisa, el Arzobispo Alberto, ex Cardenal de Toledo. Se comprende que la Compañía del Santísimo Sacramento, austera guardiana de las costumbres, haya tenido que disolverse. Cada vez se abren menos colegios y escuelas; el movimiento docente no se rehará hasta muy tarde. Las almas están minadas por graves y dolorosas crisis: la del jansenismo se desarrolla rápidamente y las *Provinciales* envenenan las disputas desde 1656; la del quietismo se prepara ya. Pero no es menos grave la crisis de los espíritus. Muerto Descartes hace ya diez años, ¿permanecen los cartesianos fieles a lo que hay de auténticamente cristiano en su doctrina? Refugiado en Amsterdam, Spinoza medita su *Etica* en la que Cristo no será más que uno de los nombres de la virtud. El ateísmo progresa. En 1656 ha dado comienzo la «querella de los antiguos y los modernos» en la que pronto, bajo la apariencia de una discusión literaria, se discutirá realmente el derecho de la razón a llegar a todo, superando a la Revelación cristiana. Y la Escuela literaria francesa de 1660, rica en genios, se interesa más por las pasiones del corazón que por los ímpetus del alma. No deja de tener significado el que en 1664 Molière sea autorizado a representar el *Tartufo:* ¿no se pone en solfa la verdadera devoción en esta caricatura de los falsos devotos? [1]

1. A pesar de que Tartufo sea más bien un devoto falso que un falso devoto.

¿Quiere esto decir que la época que ahora comienza sea indigna de su predecesora? Sería demasiado severo asegurar que la edad de Bossuet, Fénelon, Massillon y Fléchier, de Bourdaloue y Rancé, de Juan Bautista de la Salle y de San Grignion de Montfort, es una época de decadencia. No podríamos hablar de «alas rotas»; pero lo que sí es cierto es que ya no nos hallamos en presencia de aquel maravilloso movimiento que ha elevado el alma cristiana durante más de medio siglo, hecho de espíritu impetuoso y de juvenil prestancia; las más altas figuras cristianas de la época que se abre ahora, serán discípulos y herederos de Bérulle, de Olier y de Vicente de Paúl; pero ya no infundirán en la Iglesia aquella sangre tan viva, generosa y nueva que hemos sentido latir en sus venas. Tras la crisis y la recaída de los comienzos del joven reinado, es cierto que se reanudará el esfuerzo, y será llevado adelante con valor. Pero, ¿qué ocurrirá al mismo tiempo? La división entre los católicos: jansenistas contra jesuitas, galicanos contra romanos, Bossuet contra Fénelon, Mabillon contra Rancé; y, pronto, el triunfo de la intolerancia y el advenimiento del libre pensamiento... Se abre el siglo de Luis XIV, pero concluye el gran siglo de las almas. A los ojos de la Historia, ambos siglos no coinciden.[1]

Fuerza de los Santos, debilidad de los hombres

Queda por hacer una pregunta: ¿por qué este cambio, esta disminución de la savia espiritual? La respuesta es informulable en un aspecto: una de las causas procede de los oscuros designios de la Providencia que, habiendo prodigado un número extraordinario de santos a los comienzos del siglo, ha sido menos generosa después. Pero las razones humanas, muy humanas, explican también en cierta medida esta lentitud y recaída; y por qué el prodigioso fuego de la vida espiritual, al que tan intensamente hemos visto arder, no ha podido proseguir y llevar al mundo entero la llama de Cristo.

La más grave de esas razones, por penoso que resulte confesarla, es que el Papado no estuvo a la altura de las circunstancias en los cuarenta últimos años del gran siglo de las almas. Lo que, tras el Concilio de Trento, había permitido al espíritu de renovación comenzar a regenerar el alma cristiana, fue que altísimos Pontífices habían tomado en sus manos la Reforma y habían llevado a cabo su propia obra.[1] No tendríamos por qué exagerar la importancia de un San Pío V «el Papa de los grandes combates»;[2] y, tras él, Gregorio XIII, el terrible Sixto V, el piadoso Clemente VIII, el riguroso Paulo V, prosiguieron sucesivamente y de modo diferenciado la misma obra; y Gregorio XV (1621-1623), canoso anciano, da, en dos años de pontificado, al nuevo rostro de la Iglesia, una consagración que puede creerse definitiva: ¡Gregorio XV, el Papa de la Congregación de la Propaganda Fide, el Papa de la quíntuple canonización de 1622![3]

¿Por qué han tenido que cambiar tantas cosas después de su desaparición? ¿Y por qué, sin ser malos (pues los Papas escandalosos del Renacimiento no volverán más) los Soberanos Pontífices han estado por debajo de las circunstancias? ¿Por qué, sobre todo, han tenido que concebir su papel de un modo que la época ya no aceptaba, empeñándose en seguir siendo

1. Hay que notar que es normal un desplazamiento de tiempo cuando se trata de operar profundas reformas en una sociedad. Ya antes de 1700, la mayoría del clero se habrá beneficiado de la formación de los seminarios. Hacia 1730, estos sacerdotes, mejor formados, imponen al conjunto del clero francés las virtudes que, tres cuartos de siglo antes, enseñaban *Monsieur* Vincent y M. Olier a sus discípulos. Lo que de mejor hay en los cristianos de la gloriosa época de Luis XIV (cfr. más adelante, capítulo V), lo deben sin duda a las lecciones y a los ejemplos de los santos y grandes maestros del espíritu del gran siglo de las almas.

1. Cfr., acerca de estos Papas, *«La Reforma Católica»*.

2. Expresión del Cardenal Grente como lema de la reedición de su libro sobre Pío V (París, 1956).

3. Cfr. *«La Reforma Católica»*.

unos príncipes italianos, con su influencia en las combinaciones políticas y el fausto con que rodearon su gobierno, como si sus obligaciones materiales fuesen más importantes que las espirituales? Sin embargo, cuando el 12 de agosto de 1623 Maffeo Barberini fue elevado a la sede de San Pedro con el nombre de Urbano VIII (1623-1644), la opinión pública le fue favorable. Los mismos franceses, primero furiosos porque su candidato, el Arzobispo de Milán Federico Borromeo fuera descartado por la «exclusiva» o veto presentado contra él por España, aceptaron a aquel florentino elegante, culto, de hermosa presencia. Tiene cincuenta y cinco años, y su elección pone término a la sucesión de ancianos decrépitos.[1] Pero, bajo aquellas amables apariencias, Urbano VIII está lejos de valer lo que sus predecesores; se trata de un político; pero de un político poco hábil; sus intervenciones en la Guerra de los Treinta Años ponen a la Santa Sede a dos pasos de un ataque imperial contra Roma, sin acrecentar por ello su autoridad. El Papa se halla con dificultades con Venecia y con Portugal, cuya independencia se niega a reconocer, así como el ascenso de la joven dinastía de Braganza. Peor aún: se compromete, como hubiera hecho uno de sus predecesores en tiempos de Alejandro VI, en una guerra sórdida en la que su familia afronta a los Farnesio, a propósito del ducado de Castro; se deja derrotar y Roma hubiera sido invadida sin la intervención del Rey de Francia.

Inocencio X (1644-1655) no es mejor. Tiene buenas intenciones y sus esfuerzos por organizar bien el gobierno pontificio son meritorios; de allí saldrá más adelante la *Secretaría de Estado*, órgano fundamental de la administración vaticana. Pero es hombre débil, sometido a influencias; y las medidas que pueda tomar para restablecer el orden parecen sospechosas: ¿qué intereses sirve este Panfili? Dos hechos son significativos en este reinado en el que se acentúa el deslizamiento: el uno, considerable a los ojos de la gran historia: la exclusión total de la Santa Sede de las cláusulas de paz de Westfalia;[1] el otro, anecdótico: cuando Inocencio X muere, su cadáver queda abandonado durante tres días, en una estancia donde los jardineros amontonan sus utensilios, sin que nadie se preocupe de sus funerales.

Con Alejandro VII (1655-1667), parece que el Papado va a levantarse. Todos sabían que se trataba de un hombre virtuoso, de rectitud y energía notables: cuando la peste de 1656 hizo en Roma 15 000 víctimas, el Papa probó su valor. Pero no es culpa suya si el Cardenal Chigi no logró hacer triunfar las tesis pontificias en los congresos de Westfalia. Su divisa —*molto fare, pocco dire:* «decir poco y hacer mucho»— satisface. Es un sienés culto, canonista y teólogo. Pasa por hombre que sabe rodearse de buenas gentes. Sus ideas son justas: por ejemplo, la de unir a los Estados europeos para detener a los turcos que avanzan. Pero su autoridad baja rápidamente: ¿es culpa suya, o de las circunstancias? La Francia de Mazarino le presenta bastantes dificultades a propósito de Retz; peores aún son las del joven Luis XIV. Cansado de ver cómo el mundo cristiano se le va de entre los dedos, el anciano Papa se hunde en una triste soledad, consolándose de sus decepciones con la composición de versos latinos. Sus últimas alegrías serán la canonización de San Francisco de Sales y la condena de los detractores de la Inmaculada Concepción. Pero, en otros tiempos, semejante hombre hubiera sido más.

La verdadera miseria de estos tres pontificados es el *nepotismo*, que llega al escándalo; uno creería haber vuelto a los tiempos de Sixto IV o los Borgia. A decir verdad, la costumbre no había desaparecido del todo desde hacía siglos: y cada Papa situaba cerca de sí a su familia. Pero, a partir del Concilio, se había mitigado. Ordinariamente, el Pontífice colocaba a uno de sus sobrinos en el gobierno y a otro en el Sacro Colegio, con la tácita convicción de que no le sucedería en el solio. Los tres pontífices a

1. Habiendo sobrevivido a todos los cardenales que le eligieran, Urbano VIII hizo acuñar una medalla para conmemorar este hecho. ¡Unico, desde luego!

1. Cfr., más adelante, cap. III, párrafo: «Los Tratados de Westfalia.»

los que acabamos de citar, no tienen tantos miramientos. Durante el reinado de Urbano VIII ocurre una verdadera invasión de Barberinis, insolentes, ávidos. *Quod non fecerunt barbari, fecerut Barberini*[1] zahieren los letrados; y el pueblo romano canturrea:

Han fatto più danno
Urbano e nepoti
che Vandali e Gothi
a Roma mia bella,
O Papa Gabella![2]

Y para defender los pretendidos derechos de sus queridos sobrinos, el Papa lanza a sus soldados contra Castro, suscitando una coalición contra él. Inocencio trata de hacer rendir cuentas y bajar la cabeza a los rapaces Barberini; pero, ¿es que valen más los Panfili? Su cuñada Olimpia Maidalchini ejerce un creciente influjo sobre este hombre bondadoso; se trata de una inteligente mujer de negocios. Gracias a ella es nombrado Cardenal su hijo Camilo y más tarde, cuando éste renuncia a la púrpura y se casa, le sucede el sobrino de la dama, un muchacho de diecisiete años: ¡y se falsean los documentos de su estado civil! Y el mismo Alejandro VII, con toda su virtud, que tan bien se ha sabido rodear a los comienzos de su pontificado, poco a poco cede al nepotismo, llama a su lado a un buen grupo de los Chigi a los que, felizmente, resisten las Congregaciones romanas y el Cardenal Rospigliosi, futuro Papa.

Todo esto es triste, y lo sería más aún si los tres pontificados dudosos no hubieran de ser seguidos por otros completamente diversos; si no se iniciara una vigorosa reacción a cargo del Cardenal Rospigliosi, convertido en Clemente IX, continuada por Clemente X y, sobre todo, si no se viera próxima ya en el futuro, la firme y santa figura de Inocencio XI.[3] Pero hay que subrayar que las debilidades que registra la historia no han debilitado para nada —en el conjunto de la opinión católica— el prestigio del Papado. Desde que los sucesores de San Pedro lograron hacer triunfar el necesario Concilio y puesto mano en la obra de la Reforma, los fieles rodeaban a la Santa Sede de una gran veneración. Son abundantes los testimonios de esta fidelidad: con ocasión del Año Santo de 1650, acuden a Roma más de 700 000 peregrinos que, durante varios meses, aclaman a Inocencio X en toda circunstancia; y además, ¿no vemos manifiesta en las piedras, por doquier, esta gloria temporal de los Papas de la época? Y no sólo en aquellas con las que se construyen iglesias: es Urbano VIII quien da a Castel Sant'Angelo y a Civitavecchia el aspecto de fortalezas que hoy poseen; él mismo embellece la plaza de España con la exquisita *barcaccia*, la fontana en forma de nave anegada; es él quien, en una atractiva colina, hace elevar el castillo de Castelgandolfo, para sus estancias de verano. Inocencio X le imita: en su reinado, dos bellas fuentes surgen en la plaza Navona. Y Alejandro VII lleva al colmo el esplendor de estas empresas de urbanismo: en su tiempo surge la Puerta del *Popolo* —Pueblo— bajo las terrazas del Pincio y se ordena en sus magníficas perspectivas; Bernini rodea con los brazos de su Columnata la plaza de San Pedro, umbral de la Cristiandad en la antesala de un soberano...

¿Sorprende semejante fausto? Uno piensa en *Monsieur* Vincent y en los pobres a los que daba de comer en su mesa; en San Francisco de Regis tomando para comer sólo una manzana: en tantas miserias y en tanta santidad. Pero tal era el clima de la época y el nuevo rostro de la Iglesia después del Concilio de Trento, que quería rodear de gloria y de simbólica victoria la majestad y la autoridad que los Pontífices habían vuelto a recobrar. Además, sería injusto preterir los esfuerzos que esos Papas hicieron para continuar la Reforma y ayudar a quienes la extendían. Urbano VIII, que emprende la obra de la Propaganda, hace corregir el *Breviario*, el *Ritual* y el *Martirologio;* ayuda de la mejor manera a los obispos reformadores, se in-

1. «Lo que no hicieron los bárbaros, lo hicieron los Barberini.»

2. «Han hecho más daño Urbano y sus sobrinos, que los vándalos y godos a mi bella Roma, ¡oh Papa consumero!»

3. Cfr., más adelante, cap. V.

teresa por los progresos del Oratorio, coloca a San Sulpicio bajo su inmediata dependencia; Inocencio X, que patrocina a los predicadores populares, sigue de cerca los trabajos de Juan Eudes y de Bartolomé Holzhauser y da su apoyo a las jóvenes generaciones; Alejandro VII, uno de cuyos timbres de gloria es el haber llamado a Roma a los lazaristas e imponer a todos los futuros sacerdotes un retiro en la casa de los «Señores de la Misión». Esto es algo, pero queda siempre fragmentario. Estos tres Papas, sin duda, han pensado justamente y hecho todo lo posible para proseguir en la obra indispensable; pero no se tiene la impresión de que hayan querido luchar con las dificultades a brazo partido, ni que hayan asumido plenamente la responsabilidad de la Reforma. Un San Gregorio VII, o un San Pío V, hubieran sido muy diferentes en las mismas circunstancias.

Y he aquí por qué, a la vuelta de los años 1660, tantos problemas no han quedado resueltos; no porque no se les haya visto, sino porque los Papas —que eran los únicos con autoridad suficiente para imponer una solución— no lo han querido. Nada se ha hecho, o bien poco, para poner fin al régimen de beneficios, a la encomienda, a la influencia, tantas veces desastrosa, de los poderes laicos, sobre los nombramientos eclesiásticos; de otra parte, ¿cómo hubiera sido posible, cuando las mismas elecciones pontificias eran ocasión de negociaciones políticas y resultado de vetos contrapuestos? ¿Cuando la misma corte romana daba ejemplo de escandaloso nepotismo? Tampoco fue afrontada otra grave dificultad: el antagonismo del clero secular y el regular, el desacuerdo, frecuentísimo, entre religiosos de todos los hábitos y los obispos. La avalancha de procesos contra todos esos miembros del clero tiene algo que confunde; y, muchas veces, en lugar de buscar un término a las disputas, la autoridad pontificia mueve a unos contra otros —incluso a los regulares contra los Obispos— juego peligroso que influirá sobre el desarrollo de las grandes crisis doctrinales, sobre todo en la del jansenismo y la del galicanismo. Anarquía en ambos casos y terriblemente dañosa para la Iglesia. Esto explica el parcial fracaso de la Reforma o, en todo caso, la lentitud con que las nuevas ideas van ganando terreno.

Pero esta semi carencia implica otras dañinas consecuencias en toda clase de terrenos. Acabamos de evocar la crisis doctrinal del jansenismo; y no puede decirse que los Papas de este período no hayan tratado de evitarla; Urbano VIII condena el *Augustinus;* Inocencio X se pronuncia acerca de las «Cinco Proposiciones»; Alejandro VII confirma la condena ya formulada por su predecesor, y pone en el «Indice» las *Provinciales;*[1] pero, ¿son bastante tales medidas coercitivas? ¿No será preciso oponer a los errores algo más que las condenas, promover una clara formulación de la verdadera doctrina católica? Nada de esto se hace; y la cuestión jansenista será, durante años, una especie de cáncer que corroe el Cuerpo místico.

Otra deficiencia de orden parecido. A la crisis del espíritu que comienza visiblemente y que va a ir desarrollándose rápidamente, ¿qué se opone ahora? La condenación de Galileo, bajo Urbano VIII. Pero eso es tal vez una mezquindad. Ninguna gran encíclica, durante los tres pontificados, en la que se vea que la Iglesia trata de pensar en el mundo que se está haciendo y de hallar las soluciones a los problemas que angustian a los hombres —eso que tan a la perfección hacen los Papas del siglo XX. El Papado parece perder la «dirección del mundo» —como dice el abate Mourret— incluso fuera del plano de la política.

También en el propio terreno político surgirán rápidamente, las más graves dificultades. Porque, mientras se desenvuelven los episodios de la sublime lucha llevada a cabo por los grandes espíritus y por los santos, el mundo de la tierra se transforma con rapidez. El problema del equilibrio entre católicos y protestantes, que no ha podido ser resuelto empleando la dulzura, aprovechando un real desacuerdo que el campo «reformado» manifiesta a comienzos del siglo, será resuelto por la fuerza, consagrando en Münster y Osnabrück un equilibrio en el que nada tiene que ganar la Iglesia católica. ¿No hubiera lanzado un Paulo V otra «Liga cató-

1. Cfr., acerca del jansenismo, cap. VI, entero.

lica» en este conflicto? ¿No hubieran hecho los Papas más fuertes todo lo posible por impedir la lucha de un Cardenal francés contra las fuerzas católicas del Emperador? La Europa de los nacionalismos progresa y tampoco en ella la Iglesia nada tiene que ganar.

Y con ella, la Europa de los absolutismos. Instáuranse éstos por doquier, no solamente en Francia, donde un ambicioso y joven rey va a erigir en sistema los principios que le legara Richelieu. Igualmente autoritarios son los otros dueños de Europa: los de España, Inglaterra y de numerosos tronos de Italia. Esta doble evolución del mundo hacia el nacionalismo y el absolutismo concluye la destrucción de la Cristiandad, el endurecimiento de los grupos católicos en colectividades cerradas en sí mismas y muy a menudo enemigas entre sí, con las que la Iglesia tendrá que transigir a menudo; el abandono de todo principio de política cristiana: Luis XIV, «Rey Cristianísimo», se aliará al Gran Turco.

Los santos pueden iluminar su tiempo; pero, por sí solos, no pueden llevar a todo el mundo hacia la luz. Hay que contar también con la debilidad de los hombres y con su mediocridad.

III. CUANDO EUROPA CAMBIA DE BASES

Un tiempo de mudanza

La primera mitad del siglo XVII —que en el plano espiritual constituye, como hemos visto, una admirable época de exaltación— presenta, en el temporal, un aspecto bien diverso. Resulta incluso sorprendente el contraste entre la pureza, la caridad y el resplandeciente brillo de los santos, y las atrocidades, las violencias y las sangrientas tinieblas de que la política ofrece penoso espectáculo. De un lado, *Monsieur* Vincent, sus amigos y émulos; del otro, las bandas de mercenarios que lo queman todo, asesinan, pillan, reducen a desiertos provincias enteras. El gran siglo de las almas es también una época de miseria y sufrimiento, puesto que es tiempo de profundos cambios.

La Iglesia, por supuesto, sufre las repercusiones de los acontecimientos. Verdad es que para ella, en cierto terreno, la única historia que cuenta es la de la vida interior, la historia de las almas, siempre nueva, siempre comenzada de nuevo; pero no puede desinteresarse de la de los pueblos que la integran, ni de la de los Estados con los que, como organización humana, debe mantener relaciones. San Vicente de Paúl, San Juan Eudes, M. Olier o Bartolomé de Holzhauser han llevado a cabo su acción en la Francia desgarrada por las derrotas militares y por *la Fronda*, o en la Alemania presa jadeante de reitres [1] y lansquenetes. Pero uno puede preguntarse si los sucesos políticos no pondrán en tela de juicio la obra misma de la Iglesia, sus derechos y principios, sus oportunidades de estar presente y activa en el mundo que se está haciendo.

La crisis política que de nuevo va a desgarrar a Europa, es, en un amplio sentido, consecuencia de las del siglo anterior. En el instante en que termina el siglo XVI y su heredero comienza a afirmarse, es decir, según la norma habitual, entre los años del 15 al 20 de la nueva centuria, ¿a qué se reduce la situación del Occidente cristiano? Parece que se ha llegado a un equilibrio entre los bloques adversos, sobre la base de una repartición geográfica. Más allá de una línea, que corresponde —más o menos— al trazado del «limes» romano, las tierras protestantes; hacia acá, las tierras católicas. Pero de hecho no es tan simple la situación. En la zona luterana hay bastiones católicos que constituyen verdaderos enclaves: Westfalia, Polonia; en la zona de la catolicidad, el calvinismo se ha instalado sólidamente en numerosos puntos. La solución de repartición ha prevalecido también para las regiones más disputadas, y de la manera más precisa: la que la paz de Augsburgo ofreciera a Alemania, la que España se vio obligada a admitir en los Países Bajos, y la de los Cantones suizos. Pero, ¿de qué vale esta separación en compartimentos? ¿Asegurará la paz?

¿La paz? No tiene otro fundamento que el cansancio general; lo que quiere decir que el tiempo y el olvido laboran contra ella. Ninguno de los rivales admite como definitiva la renuncia a territorios por tanto tiempo poseídos y aún hace poco deseados. Los príncipes luteranos, para quienes ha sido tan provechosa la confesión de Wittemberg, sueñan con hermosos dominios eclesiásticos que secularizar. El calvinismo tiende a convertirse en potencia universal. En el campo católico, ya no se vive en el estadio de los términos medios y los repliegues; desencadénase una contraofensiva violenta en todos los planos: en el apostólico, con Pedro Canisio y los jesuitas de Douai; en el polémico, con Belarmino y Baronio. Pero también ofensiva política; porque unas fuerzas propiamente políticas han entrado en acción, y el papel de un Fernando de Austria, un Maximiliano de Baviera y de los arzobispos de Colonia y Andrés II Batory en Polonia, ha sido bastante considerable para conducir a sus Estados a la fe católica.[1] ¿Iba a ser abandonado este esfuerzo que, por sí sólo, merece verdaderamente el usual título de «Contrarreforma»? No falta más que una ocasión para que estalle el conflicto. ¿Ocurrirá esto en los Países Bajos donde el autoritario ministro

1. Tipo de soldado alemán del siglo XVI.

1. Ver «*La Reforma Católica*».

de Felipe IV de España, Olivares, no acepta el reparto que ha hecho independientes a las provincias del Norte? ¿O en Bohemia, donde las ambiciones protestantes chocan con lo más vivo de la corriente de la Contrarreforma? En 1620, la guerra está en marcha en ambos terrenos.

¿Se trata entonces de una guerra religiosa como las que han ensangrentado tantos países de Europa a consecuencia de la revolución protestante? No sólo eso. Al socaire del nuevo conflicto religioso se operarán profundas transformaciones. Europa va a cambiar de rostro y adquirirá ese aspecto que va a conservar, en líneas generales, durante casi doscientos años. La relación entre las fuerzas de los Estados europeos está a punto de transformarse rápidamente. El anterior período se ha caracterizado por una innegable decadencia de Francia, a la que han contribuido no poco las internas guerras religiosas. Pero desde que Enrique IV pone término al drama, el reino se levanta de modo admirable. En un territorio equivalente apenas a las cuatro quintas partes de la Francia de hoy, cuenta con cerca de quince millones de habitantes. Sully le muestra sus posibilidades; su fortuna real es la primera de Europa. Que surja un hombre fuerte, capaz de terminar las turbulencias interiores y de devolver a la corona su prestigio, y el Reino de las flores de lis no se conformará más con no ocupar el puesto que cree ser el suyo en Europa: el primero.

Frente a ella hay un solo rival, puesto que en este período Inglaterra pasa por un eclipse casi total, ocupada en resolver laboriosamente difíciles problemas internos. Sólo los Habsburgos pueden oponerse a Francia y siguen pensando en la monarquía universal de que les ha hablado Carlos V. Menos fuertes, desde que sus dominios fueron divididos entre dos coronas, no son ahora menos ambiciosos y temibles que antes. En Madrid, Felipe IV lleva con orgullo el duelo de la Armada, seguro de reinar sobre un dominio «veinte veces mayor que el Imperio de Roma». En Viena, su primo Fernando II conserva la nostalgia del Sacro Imperio Romano Germánico de hace siglos. Pero bajo estas altivas apariencias se ocultan secretas debilidades. Si el Habsburgo de Viena presta oídos a lo que sucede en derredor, escuchará el crujido de su vasto edificio. ¿Y puede ignorar que la corona imperial alemana que lleva en sus sienes constituye un título sin duda prestigioso aún, pero carente de autoridad efectiva? La misma España ha franqueado ya su cumbre de apogeo y comienza a declinar. Su Siglo de Oro queda ya a sus espaldas. La afluencia del metal precioso y la consiguiente inflación han apartado a su pueblo del trabajo; la expulsión de numerosos moriscos ha minado su economía. Su población disminuye: nueve millones de habitantes en 1550 y seis millones en 1650. «Cuando España se mueve, la tierra tiembla» —decía el orgulloso proverbio—. Pero, ¿por cuánto tiempo seguirá siendo verdad?

Las causas políticas se mezclarán en el conflicto a las religiosas de manera inextricable: vuelta al viejo duelo que, desde hace más de un siglo, enfrenta a los Habsburgos y la Casa de Francia: lucha de ambos por la hegemonía. ¿Y cuál será la actitud de la Iglesia en este encuentro? Los dos adversarios son católicos. ¿Puede la Santa Sede tomar posiciones contra los Habsburgos, que se levantan en campeones de la contraofensiva católica, aun cuando sepa que bajo el celo por aplastar a la herejía se ocultan otras ambiciones? ¿O puede condenar a la «hija mayor de la Iglesia» y a su Cristianísimo Rey, heredero de San Luis; el país en que el espíritu de la Reforma de Trento se extiende con el mayor éxito? Preciso será que la Santa Sede vuelva a su papel de árbitro supremo —que ya ostentó en otro tiempo— para reconciliar a los hijos del común Padre. Si el Papado no entiende así su tarea, o si fracasa en su cumplimiento, no debe sorprender que el conflicto desemboque en soluciones totalmente laicas, es decir, en las que solamente sean tomados en consideración los intereses políticos, y que el orden nuevo establecido en Europa consagre a la vez el fin de la contraofensiva católica y la temporal decadencia del Papado.

En el interior de los Estados se plantean problemas tan complejos como los internacionales y tan preocupantes para la Iglesia. Dos soluciones se han hallado, para poner término a los sangrientos desgarrones provocados por la

revolución protestante: la de la autoridad y la del compromiso. La primera es la admitida de modo más general; se la ha formulado en Alemania con el célebre principio *Cujus regio, hujus religio*, que erige en ley la unidad religiosa sobre el patrón de las diversidades políticas. La Iglesia no ha aceptado nunca plenamente esta solución. Primero, porque supondría que, para mantener la paz, renunciaba a los territorios ocupados por los protestantes. Segundo, porque dejar a los príncipes el cuidado de establecer la unidad religiosa en sus dominios, sería ofrecerles la tentación de mezclarse en asuntos en los que la autoridad política no debiera intervenir: tentación a la que los príncipes sucumbirán demasiadas veces.

Extrañas teorías se extienden precisamente, desde hace algún tiempo, por la Europa cristiana: teorías que reivindican para los poderes seglares el vigilarlo y dirigirlo todo, «tanto lo que toca a la vida civil como lo que se refiere a la piedad y la vida cristiana». Tales teorías han sido formuladas por Tomás Lieber, llamado *Erasto* (1524-1583), médico suizo-alemán instalado como profesor en Heidelberg, en un libro publicado seis años después de su muerte con el título de *Explicatio gravissima*, que su discípulo inglés Wither ha tenido buen cuidado de distribuir. Las tesis de Erasto han hallado buena acogida entre los príncipes protestantes y en la reina Isabel; ¿y no serán tentados por ellas los soberanos católicos? ¿No lo serán incluso el Emperador y el Rey Cristianísimo de Francia? ¿No hay en ello un peligro para la Iglesia?

Tanto más que semejantes doctrinas están en las corrientes del tiempo. Grandes o pequeños, los gobiernos —todos o casi todos— avanzan por los senderos del *absolutismo*. Para dominar las fuerzas disolventes que minan al siglo y reunir todas las fuerzas nacionales en la lucha por la vida, hay que agruparse en torno a un hombre o a una familia que encarnará la grandeza y las ambiciones de la nación. Pero ¿no consiste la fatalidad del Estado absolutista en la pretensión de absorber todas las fuerzas creadoras de su pueblo, de no dejar que nada escape a su vigilancia, de ejercer su fiscalización lo mismo sobre la economía y la inteligencia que sobre la misma religión? La sumisión cristiana de lo religioso a lo político que parece implicar el famoso principio «cujus regio», es el término a que conduce la moderna evolución de las formas de gobierno; en él hay para la Iglesia, para el Cristianismo, un grave peligro.

Ahora bien, ¿vale más la otra solución propuesta al problema católico-protestante? Es la de compromiso, la que prevalece en Francia con el *Edicto de Nantes* y en Polonia con la *Convención de Varsovia;* la misma que el caprichoso Rodolfo II se ha dejado imponer por Bohemia al firmar la *Carta de Majestad.* Pero esta solución, que establece un «modus vivendi» entre los grupos religiosos, carece de popularidad. En Bohemia, termina la concordia nueve años después de haber sido firmada la famosa Carta. En Polonia, todos los Obispos, excepto uno, se declaran contra la Convención. En Francia son numerosas y tenaces las resistencias al Edicto: los católicos no se resignan a ver a los protestantes como un «Estado dentro del Estado», bien encastillados en sus «plazas de seguridad». La Iglesia, desfavorable por principio a los compromisos que limitan su campo, trabaja combatiéndolos, al lado de sus más serios adversarios. Poner fin a la política de compromiso es reforzar el absolutismo. El Rey de Francia que revoque el Edicto será felicitado por la Santa Sede, pero será igualmente el promotor del semicisma galicano.

Así, pues, la Iglesia aparece en todos los terrenos como amenazada en su autoridad y en sus derechos. La crisis que se inicia, la evolución del mundo, ¿no conducen acaso a una especie de secularización general de la política? ¿Y no es éste un aspecto —entre tantos otros— de una crisis más general, de un proceso a cuyo término el hombre moderno habrá modificado profundamente su concepto del mundo, de la vida y de sí mismo? Una crisis del espíritu y de la conciencia, que subyace en todos los acontecimientos políticos que se suceden, modificando profundamente la faz del mundo. Galileo, Bacon, Descartes, Spinoza, el nacimiento de la ciencia experimental, el establecimiento de un nuevo modo de razonar, jalonan en otro plano una historia en la que el debilitamiento de los Habs-

burgos y el nacimiento de los absolutismos señalan otras metas. La Europa moderna está naciendo; pero ¿será todavía la de los cristianos?

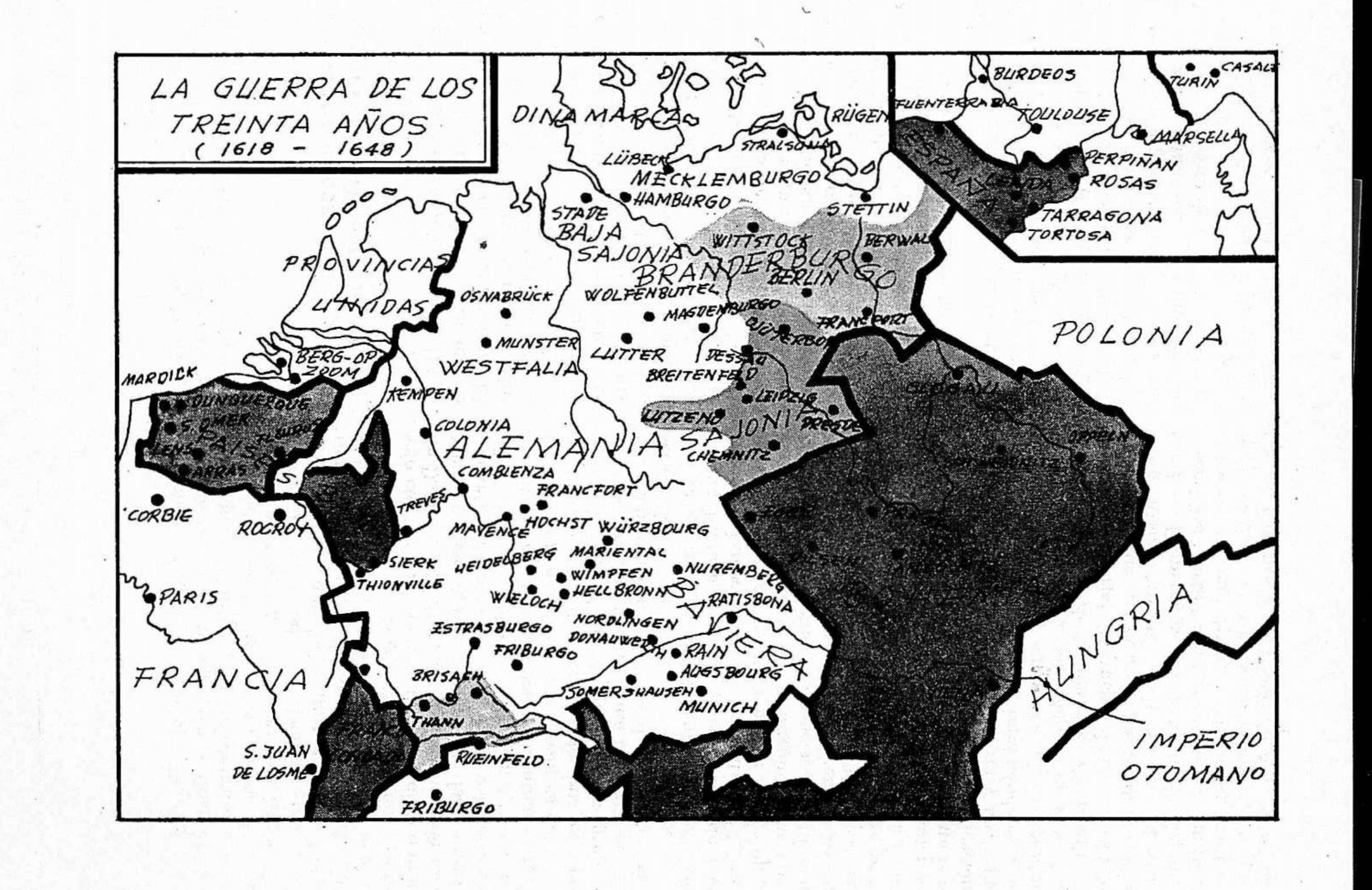
Una guerra religiosa se hace política: la Guerra de los Treinta Años

Ningún ejemplo más sorprendente de la implicación de los intereses religiosos y políticos y de la debilitación de aquéllos en beneficio de éstos, que la *Guerra de los Treinta Años*. El nombre con que se la designa es inexacto; los historiadores, voluntariamente atraídos por procedimientos de exposición un tanto simplistas, han englobado bajo esta denominación general un conjunto de sucesos que traducen en el terreno diplomático y político la crisis de Europa durante la primera mitad del siglo. Pero tales acontecimientos, que por otra parte no concluyeron en 1648, puesto que el conflicto prosiguió en numerosos lugares durante bastante tiempo, mal pueden reducirse a la tradicional noción de guerra. A decir verdad, confundidas política interior y exterior, se trataba de un planteamiento y problematización de todo el orden de Europa, de un drama extremadamente complejo, en el que es posible ver a la vez a grandes potencias que luchan para asentar su hegemonía, a pueblos que combaten por su libertad y sus derechos, a iglesias enemigas que se enfrentan para la reconquista de las almas o de los bienes...

El esquema tradicional, al que se atienen generalmente los historiadores franceses, podría trazarse así. La guerra comienza en 1618, en Bohemia, por una revuelta de los checos contra el Emperador Fernando II. Causas religiosas y políticas la explican a la vez. En 1620, en la batalla de la *Montaña Blanca*, cerca de Praga, las fuerzas imperiales aniquilan a los rebeldes, sobre los que se abate una represión implacable. Por lo tanto, en su punto de partida, el asunto se reduce a una crisis interna austríaca... ¿Quedará en eso? Optimos observadores prevén que puede llevar a la reanudación de una guerra general «de Estado y de religión». Francia, aunque tentada a la intervención a favor de los checos para debilitar a los Habsburgos, se contiene; su situación interior es precaria. Pero su reserva no impide que la guerra se extienda.

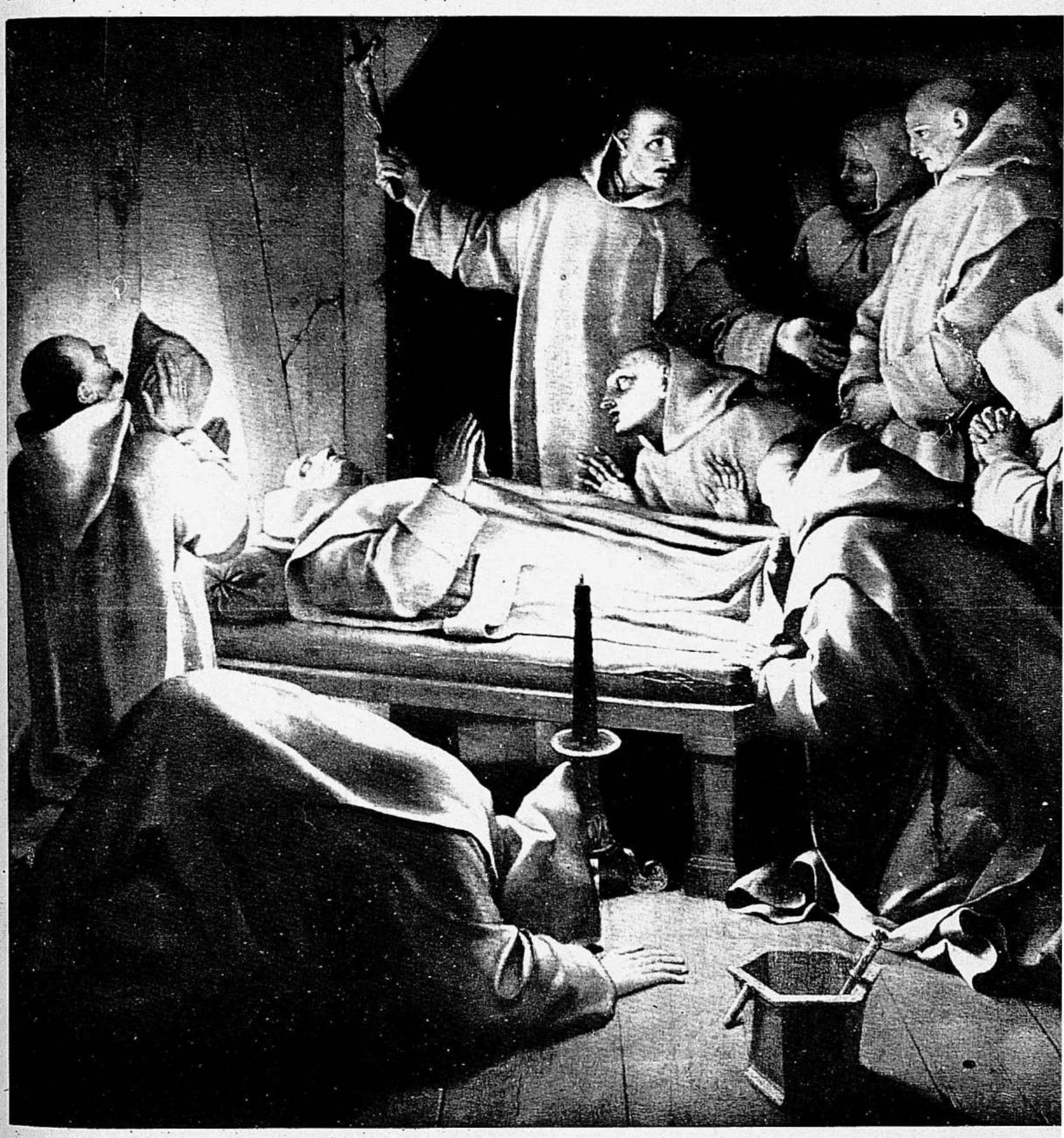
El fuego prende en Alemania, donde, el Elector Palatino Federico, protestante, es declarado desposeído de todos sus bienes y títulos por haber aceptado la corona de Bohemia que le ofrecieron los checos, y reemplazado en el Consejo electoral del Imperio por el católico duque de Baviera. Al mismo tiempo se enciende una nueva chispa; aprovechándose de las circunstancias, una vez expirada la Tregua de los doce años (1621), los holandeses vuelven a tomar las armas contra España. Puestos en minoría en el Consejo, amenazados por los avances del Emperador, los príncipes protestantes buscan aliados; el Rey Cristián IV de Dinamarca se presenta en calidad de tal, sin duda animado por la perspectiva de conquistar los obispados del Weser (1625).

La guerra es inevitablemente europea. Bajo cuerda, Francia anima al danés. Derrotado, éste firma en Lubeck una paz prematura. El Emperador refuerza sus posiciones en Alemania y acentúa una política de catolización por la fuerza. Crece la inquietud en Francia. ¿No quieren acaso los Habsburgos —los de Viena y los de Madrid, aliados— volver a la política de cerco de Carlos V? Richelieu, que por entonces tiene ya en sus manos las riendas de la política francesa, decide actuar. Primero, moderadamente, dentro de un mayor o menor secreto. Impide a los dos Habsburgos asegurar la comunicación mutua entre sus tierras de Austria y de Italia por el Splügen y el Stelvio, impidiéndoles ocupar la Valtelina, y chasquea al Emperador cuando éste trata de hacer elegir a su hijo «Rey de romanos», es decir, heredero de derecho a la corona imperial. El fracaso de Cristián IV le demuestra que eso ya no basta. Su diplomacia halla entonces un nuevo adversario que lanzar contra el Emperador: Gustavo Adolfo. Regalos y subsidios oportunos deciden al Rey de Suecia a entrar en el juego (1631). Se trata de una estrategia genial; sus tropas, extraordinariamente preparadas, pasean a través de Alemania, ba-


LA GUERRA DE LOS TREINTA AÑOS
(1618 - 1648)
DINAMARCA
RÜGEN
STRALSUND
LÜBECK
MECKLEMBURGO
HAMBURGO
STADE
STETTIN
BAJA SAJONIA
WITTSTOCK
BRANDERBURGO
BERLIN
BERWAL
PROVINCIAS UNIDAS
OSNABRÜCK
WOLFENBUTTEL
MAGDEBURGO
FRANCFORT
POLONIA
MUNSTER
LUTTER
DESSAU
BERG-OP-ZOOM
WESTFALIA
BREITENFELD
MARDICK
KEMPEN
LEIPZIG
DUNQUERQUE
S. OMER
COLONIA
LUTZEN
SAJONIA
ALEMANIA
CHEMNITZ
LENS
ARRAS
COMBLENZA
FRANCFORT
TREVES
CORBIE
ROCROY
MAYENCE
HOCHST
WÜRZBOURG
MARIENTAL
SIERK
HEIDELBERG
WIMPFEN
NUREMBERG
THIONVILLE
WIELOCH
HELLBRONN
RATISBONA
PARIS
NORDLINGEN
ESTRASBURGO
DONAUWERTH
RAIN
HUNGRIA
FRIBURGO
BAVIERA
BRISACH
AUGSBOURG
FRANCIA
SOMERSHAUSEN
MUNICH
THANN
IMPERIO OTOMANO
S. JUAN DE LOSNE
RHEINFELD
FRIBURGO
BURDEOS
TURIN
CASALE
FUENTERRABIA
TOULOUSE
MARSELLA
ESPAÑA
PERPIÑAN
ROSAS
TARRAGONA
TORTOSA

La pintura de las grandes obras de Le Sueur (1617-1655), uno de los artistas más «personales» del siglo XVII, habla también al alma. Tal es la serie de composiciones sobre la vida de san Bruno, que ejecutó para el pequeño claustro de los Cartujos de París.

Muerte de san Bruno. Museo del Louvre.



rriendo a los ejércitos imperiales, y llegan hasta el Rhin. ¡Pero este César se va tornando molesto! Richelieu no prefiere una Alemania toda protestante a una Alemania del todo imperial. Una bala, tan oportuna que se diría intencionada, mata al caudillo sueco en la batalla de Lützen (1632) mientras carga al frente de sus caballeros.

Entonces interviene Richelieu. Entretanto, ha fulminado a todos sus enemigos del interior de Francia; puede substituir la guerra «cubierta» por la «abierta». En nombre del equilibrio europeo en peligro, agrupa en su derredor a todo un mundo de aliados, entre los que se hallan los príncipes protestantes alemanes, y pasa al ataque (1635). Todo comenzó en desastre: invasión por el Norte, invasión por el Este; Corbie cae; los correos imperiales llegan hasta Pontoise (1636). Pero Francia posee tales energías que su reacción es inmediata. Arrás es arrebatada al enemigo; se ocupa el Rosellón; un ejército aliado de los franceses cae sobre la Alsacia; la coalición de los Habsburgos cede. Comienza a hablarse de paz. Serán precisos aún varios años y la fulgurante victoria de un caudillo de veintidós años, Condé, en Rocroi (1643) para que, hundida su hegemonía militar, España retroceda. Serán necesarios varios años y la gran cosecha de laureles recogidos por Turena en la Alsacia y el Palatino, para que el Emperador acepte la firma de la paz. Abiertas en 1644 las negociaciones en Münster y Osnabrück, proseguirán laboriosas durante cuatro años. En 1648, los Tratados de Westfalia arreglan a la vez los problemas religiosos, los de la política alemana y los generales de Europa.[1]

¿En qué medida estos acontecimientos políticos, militares y diplomáticos atañen a la Iglesia o, de modo más general, a los intereses religiosos? No hablemos de los principios del Cristianismo, que son deshonrosamente violados; es posible que, desde las invasiones de los hunos, no se haya desarrollado en Europa una guerra que alcanzara nivel tal de horrores. La célebre colección de grabados de Callot titulada «Las miserias de la guerra» nos ha dejado una verídica representación de lo que fue. Esparcidos por las provincias, los ejércitos mercenarios para quienes «la guerra debía alimentar a la guerra», hicieron terribles razzias, sometieron al pillaje, incendiaron, torturaron, asesinaron durante años, sin distinguir demasiado entre país amigo o contrario. Los jefes que los conducían, el magro y seco Tilly, pluma escarlata en el sombrero de fieltro; el imperioso Wallenstein, de color bilioso...; *condottieri* que combatía por oficio, no tenían, en esto, ideas distintas a las de sus soldados. Casi toda Alemania, numerosas regiones de Francia, Países Bajos, Lorena y Franco-Condado, saldrían del conflicto jadeantes, arruinadas para un cuarto de siglo. ¡Y semejantes violencias se llevaron a cabo en nombre del Evangelio, para hacer triunfar este o el otro credo!

La Guerra de los Treinta Años fue en su origen, innegablemente, una guerra religiosa, un acto nuevo del conflicto entre católicos y protestantes.[1] El prólogo fue el asunto de Donaüworth, en 1606, donde el duque Maximiliano de Baviera restableció el catolicismo por la fuerza. A la *Unión Evangélica* de los príncipes protestantes de Alemania se opuso la *Santa Liga* de los grandes arzobispados y Estados del Sur. Prodújose la explosión cuando el Emperador Fernando y sus lugartenientes se empeñaron en aplicar en Bohemia *stricto sensu* la Carta de Majestad e hicieron clausurar o demoler los templos, aniquilando categóricamente todo progreso de los reformados. La célebre «defenestración de Praga» que tuvo lugar el 23 de mayo de 1618 fue la respuesta de los protestantes a aquella brutal pretendida reacción católica.

¿Pero eran únicamente los intereses religiosos los que estaban en juego en el naciente conflicto ya desde los comienzos? En Bohemia,

1. La guerra con España proseguirá hasta 1660, a pesar de la victoria de Condé en Lens (1648), debido, sobre todo, a que *la Fronda* paraliza a Francia. A la paz se llegará por la victoria de Turena en las Dunas (1658) y con la firma del Tratado de los Pirineos.

1. Acerca de las causas religiosas de la Guerra de los Treinta Años, cfr. «*La Reforma Católica*».

la idea nacional se había encarnado en una gran figura de la prerreforma: Juan Huss. A partir de él, la fe protestante se había identificado con la idea patriótica. Al aplastar a los revoltosos, el Emperador aseguró la victoria del catolicismo sobre la herejía, pero igualmente la del despotismo habsburgués sobre un pueblo que aspiraba a la libertad, sobre un país al que tradicionalmente se había concedido siempre una especie de semiautonomía de hecho.[1] La derrota de los checos consagró a la vez el hundimiento del protestantismo bohemio y el fin del régimen bastante bondadoso establecido por los Habsburgos en Praga. Al grito de «Santa María» se lanzaron los soldados de Tilly al ataque, con la imagen de la Virgen pintada en sus enseñas; y la victoria de la Montaña Blanca fue celebrada, incluso en Roma, como un triunfo de la contraofensiva católica. Pero, repetimos, ¿entraban sólo en aquel juego los intereses de la fe?

Un segundo acto del drama tomó también el aspecto de viejo conflicto religioso. Cuando en 1626 los imperiales de Wallenstein hubieron vencido en Mansfeld a las tropas de la Unión Evangélica, y después que Tilly hubo arrasado, de un manotazo, a Cristián IV y sus daneses, Fernando II se lanzó a una operación brutal de suyo para llevar de nuevo a Alemania por los caminos del catolicismo. El Edicto de Restitución, de 1629, pretendía imponer a todos los alemanes que hubieran ocupado bienes católicos a partir de la paz de Augsburgo —es decir, desde hacía tres cuartos de siglo— la devolución de lo usurpado. Es exactamente lo mismo que si en Francia, durante el Segundo Imperio, se hubiera tratado de desposeer a cuantos adquirieron los bienes nacionales de 1795. Los príncipes protestantes perdieron tres arzobispados, quince obispados y casi todas las abadías del Norte; los príncipes católicos fueron autorizados a expulsar de sus territorios a los súbditos disidentes, y los calvinistas fueron proscritos en bloque. Operación de «Contrarreforma»; de Contrarreforma política, si no espiritual, porque los beneficiarios de aquella revancha no quedaron todos indemnes de sospecha de concupiscencia; así, por ejemplo, el archiduque Leopoldo-Guillermo, hijo del Emperador que, ya Obispo de Estrasburgo y Passau, se hizo atribuir tres diócesis suplementarias. ¿Pero es que estaba sólo la fe católica en semejante operación? ¿No se asistía, ante todo, a una imperial empresa de absolutismo y de centralización en toda Alemania? ¿Una especie de anticipación o reapertura de la secular lucha para sitiar y aplastar a Francia? En el instante mismo en que su primo de Viena llevaba a cabo aquella brutal catolización, Felipe IV de España intervenía en Italia para separar a un francés del ducado de Mantua, para dominar a Venecia, fiscalizar la Saboya y vigilar el ducado de Castro. En la primavera de 1632, en Roma, el jesuita Pasmany, Arzobispo de Gran y campeón de la política de fuerza antiprotestante en Bohemia y Hungría, estrechaba la alianza de los dos Habsburgos, *ad majorem Dei gloriam*, pero también para abatir a Francia. La respuesta a este hecho fue la rápida intervención de Gustavo Adolfo, Rey protestante, financiada por un Cardenal de Francia, y más tarde, la entrada en la guerra del Rey Cristianísimo contra el Rey Católico y el Sacro Imperio Romano...

Así, la Guerra de Treinta Años perdió rápidamente su inicial carácter de conflicto religioso, para no ser más que una lucha política. Se ha dicho con frecuencia que, en el uso de las armas y en la estrategia esta guerra había señalado un cambio decisivo. Pero también tiene otro carácter general: la Guerra de Treinta Años es la última de las guerras de religión, el primero de los grandes conflictos de los Tiempos Modernos. Algunos de sus episodios ponen de relieve los intereses religiosos: la lucha tenaz llevada por los príncipes protestantes de Alemania agrupados en torno a Bernardo de Sajonia-Weimar, o la de los holandeses de Mauricio de Nassau contra la terrible infantería de Olivares. Pero, ¿se trata de la religión en sí misma? ¿Es ella el verdadero móvil de la acción? Lo que, por encima de todo, quieren los príncipes alemanes es mantener sus libertades,

1. Por esta causa, muchos alemanes instalados en Bohemia, ayudaron a los checos contra las pretensiones de Viena de quebrantar las viejas franquicias.

sus minúsculas y anárquicas soberanías; y, al ayudarles en esa pretensión, Richelieu piensa que una Alemania dividida en cientos de pequeñas monarquías, es menos peligrosa para Francia que un Imperio unido bajo la corona de los Habsburgos. Y, en los Países Bajos, los que verdaderamente llevan el juego, no son los austeros pastores gomaristas,[1] que reconocían al diablo en todo lo que, de cerca o de lejos, les recordara al catolicismo, sino los hombres de negocios que buscan, con el aniquilamiento de España, la ocasión de crearse un imperio marítimo, y sus amigos, los corsarios de Frisia y Celanda que roban a los españoles quinientos barcos. En adelante, la guerra religiosa no es más que un pretexto: los intereses temporales se imponen a los de la fe.

La política de un Cardenal

De golpe se aclaran dos problemas: el de la actitud tomada por Francia, la Francia del «Rey Cristianísimo», y el del papel representado por los Papas a lo largo de todo aquel drama en que se va desgarrando Europa.

La política seguida por Francia y, personalmente por su «Principal Ministro de Estado», Richelieu, ha suscitado siempre apasionadas discusiones. ¿Cómo puede explicarse que un Cardenal de la Santa Iglesia se haya hecho aliado de potencias protestantes, frenando con ello el progreso del catolicismo en Alemania y la ofensiva de la «Contrarreforma»? ¿Y puede explicarse que haya entablado relaciones con los turcos? En el instante en que surge esta política, semejantes preguntas han sido planteadas ya en voz alta por María de Médicis, por el Nuncio, por el Guardasellos Marillac, al Rey mismo. Y por una serie de hechos, a la opinión pública. Así, los folletos *Avertissement d'un théologien*, publicado en 1625, el *Espion français*, o los *Mysteria politica*. Muchos de los buenos católicos, que eran además excelentes franceses, pensaban que la verdadera política de Francia debiera haber sido la alianza con el Imperio, Baviera, España y Polonia, para aplastar la herejía y restablecer la unidad católica en Europa. Pero el gobierno de los Cardenales ministros, la *Gallia purpurata*, como entonces se decía, juzgaba de diversa manera. ¿Por qué?

Asegurar con algunos que Richelieu, con toda su púrpura, se burlaba de los católicos, no pasa de ser una calumnia. La tantas veces citada frase de un embajador veneciano, «más hombre de Estado que de Iglesia» es simplista y falsea la verdad. Cuando el joven Armando du Plessis de Richelieu recibió el capelo, el Papa Gregorio XV, que desde luego no era un tonto y poseía un alto sentido de los intereses de la Iglesia, le envió una carta entusiasta en la que alababa «el esplendor de sus méritos» y le pronosticaba que «aplastando a la herejía, caminaría sobre los áspides y basiliscos». Nada prueba que Richelieu no haya estado durante toda su vida convencido de merecer semejantes elogios y de servir verdaderamente a la causa de la Iglesia en medio de acontecimientos cuya complejidad era tan grande que muchas veces no se hallaba en condiciones de discernir dónde se encontraba la causa. Es cierto en todo caso —y su correspondencia da fe de ello— que, en política, pensó siempre en realizar «aquello que las máximas de la teología consideran como permitido»;[1] y que no se resignó a la guerra hasta que se vio obligado por las circunstancias; a lo que hay que añadir que jamás expresó la menor simpatía para con la teología de los protestantes, ni siquiera cuando buscaba su alianza. Está fuera de duda que, en su idea, «Francia era como el corazón de todos los Estados cristianos».

¿Hay que buscar señales de «maquiavelismo» en sus métodos? En modo alguno en el sentido vulgar y peyorativo de la palabra. «Enamorado de Maquiavelo —dice el Cardenal Grente—, Richelieu manifestó la intención de rehabilitarlo.» Lo que nuestro hombre admiraba en

1. Es decir, seguidores del famoso teólogo calvinista Gomar (1563-1641). *(Nota del Traductor.)*

1. *Correspondencia de Richelieu.* Edic. de Avenel, V, 282.

el florentino era el sano realismo, el agudo sentido de lo posible, la implacable lucidez; pero nada prueba que haya admitido las lecciones de cinismo que pueden sacarse de la lectura de Maquiavelo. Richelieu tenía horror a la diplomacia de plaza pública, pensaba que «el secreto es el alma de los buenos éxitos»; él mismo ha inventado el término de «asunto secretísimo», pero jamás practicó el doble juego ni faltó a su palabra. A los políticos que enseñan que los tratados se hacen para ser violados desde el instante en que nacen, responde que «la fe cristiana se opone a semejantes máximas». No parece que su política haya sido menos cristiana en sus métodos que en sus intenciones.

De la misma manera, ¿es exacto que no haya dejado de sostener la causa protestante por odio a los Habsburgos? A lo largo de los acontecimientos, su diplomacia revela un juego infinitamente más complejo que el que le atribuye el esquema tradicional. A los comienzos de la guerra, lejos de intentar ayudar a los checos y posteriormente a la Unión Evangélica, aprueba la abstención francesa en aquel asunto. Más tarde, ya ministro, enfoca una política muy flexible, en la que países católicos como Baviera, calvinistas como Brandeburgo y luteranos como Suecia, resistirían juntos a las iniciativas imperiales. En 1626, a propósito de la Valtelina, no se opuso a un compromiso que se presentaba como defensa del catolicismo. Solamente en 1630, censurando las imprudentes iniciativas de su querido Padre José, que creía en un posible arreglo con el Emperador, endureció su actitud. Mas, para entonces, el peligro Habsburgo se había hecho considerable. Ayudado y aconsejado por Wallenstein, el Emperador conseguía reforzar su autoridad y llevar a cabo bajo ella la unidad alemana. La catolización forzosa, establecida por el Edicto de Restitución, apareció claramente a los ojos de Richelieu como lo que era en realidad: un medio de dominación. La alianza de Viena y Madrid seguía estrechándose, y los dos Habsburgos podían en un momento dado amenazar a todas las fronteras de Francia. Para el Cardenal-ministro, se imponía el deber de Estado; era el caso de defender los intereses, la integridad nacional y, tal vez, la libertad y la vida del reino cuyo cuidado tenía. De ahí su juego de alianzas con los protestantes, el trabajo tan eficaz como sutil, del Padre José, para contrarrestar la diplomacia imperial, el esfuerzo para «reclutar hasta bajo los polos» —según la frase de Voiture— a los adversarios contra la Casa de Austria. De ahí también los subsidios a Gustavo Adolfo y, más tarde, la financiación por parte de Francia de los ejércitos luteranos y calvinistas de Bernardo de Sajonia-Weimar. ¿Traición a la causa católica? De ningún modo. En el instante en que aparece más comprometido en semejante política, Richelieu no renuncia a la fidelidad a su sacerdocio. Se niega al ofrecimiento de Gustavo Adolfo para una acción paralela en el Franco-Condado y Alsacia —acción que, sin duda, hubiera dado a Francia sus fronteras del Rhin y el Jura—, porque hubiera tenido que pagarla con la total alianza a la política protestante. Intenta igualmente garantizar la neutralidad de la Liga Católica y mantiene una guarnición francesa en Tréveris a fin de que los suecos no ataquen al Arzobispo elector. Y tras el más grande de los triunfos de Gustavo Adolfo, Richelieu ofrece incluso su mediación entre el Rey de Suecia y el Emperador.[1]

Por lo que toca a los resultados de su obra —continuada y llevada a término con más estrechas miras por su discípulo Mazarino—, es injusto considerarlos como perniciosos, sin más, a la causa católica. Si, como veremos, es exacto que los tratados de Westfalia consagraron un regreso al *statu quo ante* —situación anterior—, poco favorable a la Iglesia romana, esto fue impuesto sobre todo por el peligro de las ambicio-

1. *Quod nimis probat, nihil probat.* Dice el adagio latino que lo que prueba demasiado no prueba nada. Lejos de nuestra intención rebajar los indudables méritos del célebre ministro de Luis XIII que, a buen seguro, no tenía mucho que envidiar a las tan decantadas «ambiciones imperiales». El lector —que debe perdonar esta interrupción— puede completar su visión de Richelieu con el admirable estudio que de él hizo Hilaire Belloc y —sin salirnos de la literatura francesa— con las agudas observaciones de A. Maurois en su *Historia de Francia,* III, 1. *(Nota del Traductor.)*

nes imperiales, a las que Francia debía oponerse. Pero fue la diplomacia francesa la que garantizó a los católicos de Holanda, Brandeburgo y Hannover la mínima tolerancia de que se beneficiaron y que, sin su intervención, no hubiesen tenido. Incluso si se toma en conjunto toda la política de Richelieu, tanto la interior como la exterior, puede uno preguntarse si en la trastienda de toda aquella diplomacia realista no había una gran idea, profundamente católica, como la de preparar, mediante un acercamiento a los protestantes, su vuelta al seno de la Iglesia.[1]

En resumen, aquella política que, desde el punto de vista francés, era beneficioso, desde el punto de vista católico superaba a la de los Habsburgos. Al observar el modo como, tras el Edicto de Restitución, se lleva a cabo la vuelta a la Iglesia de los títulos y beneficios, existe el derecho a pensar que los principios de la Reforma eclesiástica eran más respetados en el país de Bérulle, de *Monsieur* Vincent y de M. Olier. Por lo demás, para apreciar equitativamente la política de Richelieu, hay que preguntarse si hubiera sido posible otra. Efectivamente, fue propuesta otra política: la llamada de los «devotos». Y fue propuesta por el gran Cardenal de Bérulle y el grupo que le rodeaba. En principio, y desde luego de acuerdo con el espíritu de aquel gran hombre, semejante política debería tender a la defensa, en todas partes y por todos los medios, de la causa católica; es decir, hacer un bloque con todas las potencias católicas contra los países y pueblos protestantes. Y fue posible ver la aplicación de esta política en los tiempos de la reina Enriqueta de Inglaterra. Fue también la del embajador Fargis en Madrid, la de María de Médicis, refugiada en los Países Bajos españoles, e incluso algo la de Ana de Austria y de todo ambiente donde se mezclaran profundos creyentes y personas turbulentas. También el Padre José intentó esa política en algún tiempo; y a los ojos de sus sustentadores, Richelieu era el «Cardenal de los herejes».

¿Era admisible tal política? Hubiera colocado a Francia en situación de inferioridad con respecto a los Habsburgos, lo que el reino en plena expansión no hubiera aceptado; y no había sonado aún la hora en que las flores de lis pudieran pretender, con alguna posibilidad de éxito, dirigir una Europa católica. Política, por lo tanto, utópica, que no podía desembocar más que en nuevos conflictos. Además, quisiérase o no, emanaba de ella un olor de conspiración y traiciones. Estaban aún cercanos los días en que los españoles tenían sus guarniciones en París en nombre de la fe católica... Ni era improbable el peligro de una intervención de los Habsburgos en Francia; el movimiento de *la Fronda* iba a demostrarlo. Los partidarios de la alianza española eran los mismos que resistían a la reorganización del reino por obra del Cardenal, y su victoria hubiera señalado sin duda alguna el regreso a la anarquía, de la que Francia estaba cansada. Gastón, hermano del Rey, Ornano, Chalais, los dos Vendôme, las dos reinas, todos del partido «devoto», si hubieran logrado lo que querían, hubiesen conducido al reino al estado en que se hallaba durante los ministerios de Concini o de Luynes. «¡Cuanto más sufra Francia, más tranquila estará la Cristiandad!», escribía Olivares. ¿Y habían de asociarse los católicos franceses a semejante deseo? Al hacer que la cabeza de Chalais rodara en el patíbulo, Richelieu puso término a una política que, al socaire de grandes intereses católicos, disimulaba otros bastante sórdidos. No; la fe no estaba en juego en tan impuros debates; ni siquiera los intereses de la Iglesia. Tal es lo que entendió el clarividente Padre José, que se unió del todo a los puntos de vista de su amigo y le

1. Ver, más adelante, el párrafo «Richelieu y los protestantes». El único punto de la política de Richelieu que podría discutirse seriamente es el de la preferencia mostrada por la Suecia luterana más que por la católica Polonia. ¿Hubiera sido posible impedir que Segismundo III Vasa entrara en la alianza austríaca que, por otra parte, le fue tan dañosa? Pero Polonia ya estaba minada por las fuerzas disgregantes que poco a poco la llevarían a su perdición; puede ser que, con su aquilina mirada, Richelieu haya medido la debilidad real de aquel eventual aliado; y, ya que precisaba de una espada para amenazar al enemigo por el Norte y por el Este, prefirió el acero sueco.

ayudó mejor en su diplomacia de alianza protestante.

Mas, si es cierto que Richelieu no merece en absoluto que un historiador católico le arroje la primera piedra, es igualmente evidente que de toda aquella sucesión de trágicos y confusos acontecimientos, la Iglesia no saldría ni reforzada ni engrandecida. Defensa de la catolicidad, «Contrarreforma...»; temas que van quedando cada vez más en la sombra. Cuando el conflicto llegue a un término, gracias al cansancio y la debilidad general, ya no se tratará de ideales cristianos en las laboriosas negociaciones de paz.

La política de la Santa Sede

Quizá basta todo esto para explicar la política seguida por la Santa Sede a lo largo de tales acontecimientos; política que trataba de ser equilibrada, «de justo medio», perfectamente aceptable en su principio, por más que fuera conducida de modo discutible. Semejante actitud ha sido vivamente reprochada; historiadores católicos franceses [1] la han acusado de no haber sostenido a fondo a Richelieu; pero los historiadores católicos alemanes no han sido menos severos. Unos y otros se basan en el hecho del poco éxito de esa política y en el de que la conclusión de la guerra fue poco favorable a la Iglesia; con todo, conviene estar seguros de que *hic et nunc* hubiera sido posible otra política y que ésta hubiera resultado más ventajosa. Lo que sin embargo es cierto, es que el Papado, ayer fuerte en sus posiciones y con el poderoso instrumento diplomático de las Nunciaturas en sus manos [2] no ha representado el papel de árbitro que podía esperarse de él. Humanamente hablando, es posible que la causa de todo esto haya que buscarla en las debilidades humanas, en el nepotismo y en una serie de pontificados demasiado breves y mediocres. Pero puédese pensar también que, en definitiva, tal política se negó a tomar partido por un campo o por otro y fue guiada por una clara visión de los hechos y de los intereses puestos en juego, que prolongaba en fin de cuentas la actitud de Sixto V.

Pero esta política de justo medio, si no de imparcialidad, no fue siempre y de modo continuado la de la Santa Sede. ¿De qué se trataba al comienzo del conflicto? De la lucha de la Corona católica de Austria contra los rebeldes protestantes. El Papado no tenía que preguntarse en qué campo se alinearía; la respuesta era evidente. Paulo V, el Papa Borghese, no era endeble. Aun a riesgo de una guerra europea, acababa de hacer entrar en razón a la Serenísima República de Venecia [1] y de intervenir vigorosamente en Inglaterra contra las medidas anticatólicas de Jacobo I.[2] Amigo de los Habsburgos —había sido Nuncio en España— impulsó a Maximiliano de Baviera a organizar la Liga Católica; y cuando llegó la noticia de la victoria de la Montaña Blanca, ordenó en Roma una solemne procesión en acción de gracias, la misma en que fue atacado de apoplejía. Su nuncio Caraffa, los jesuitas por él enviados, trabajaron en la «recatolización» de Bohemia sin que, al parecer, la voz del Pontífice se elevara para condenar los excesos.

Política de «Contrarreforma». Pero, a partir del sucesor de Paulo V, esta política fue, si no abandonada, sí al menos suavizada y completada por otros elementos. Gregorio XV, pontífice profundo y sabio —el Papa de la Congregación de Propaganda Fide, de la quíntuple canonización de 1622— ¿se dio cuenta del peligro que podría suponer para la Europa cristiana un excesivo reforzamiento de la potencia de los Habsburgos? Por una parte, hizo lo posible para que se atribuyera a Maximiliano de Baviera, uno de los hombres adictos al catolicismo en Alemania, el electorado del Palatinado, a fin de asegurar a los católicos la mayoría en el colegio imperial. Por otra, buscó siempre —sin lugar a duda—, mantener excelentes relaciones con Francia, pidiendo que esta nación hiciera uso de su buen crédito en Oriente para la pro-

1. Por ejemplo, Dufourcq.
2. Cfr. «*La Reforma Católica*».

1. Cfr. «*La Reforma Católica*».
2. Ibid.

tección de los misioneros, elevando la sede episcopal de París a metropolitana (1622) para mostrarse agradable al Rey, y concediendo el capelo cardenalicio al joven protegido de María de Médicis, Richelieu. En el asunto de la Valtelina, el Papa intentó representar, evidentemente, el papel de árbitro. En 1621, los católicos de aquel país se habían sublevado contra sus amos protestantes, los Grisones y, tras una verdadera noche de San Bartolomé rética, Austria aprovechó la ocasión para poner pie en el famoso valle. El Papa intervino. Es verdad que se trataba para él de calmar las inquietudes de Francia, que podía tener fundados temores al ver como el Habsburgo de Viena daba la mano a su primo de España instalado en Italia, lo que supondría el riesgo de un conflicto. Admirablemente flexible, la diplomacia de Gregorio XV trabaja para llegar a un compromiso que hubiera establecido la independencia de la Valtelina y satisfecho a todo el mundo; las potencias en litigio estaban dispuestas a aceptarlo, cuando el Pontífice murió.

Estaba reservado a su sucesor, Urbano VIII, el pontificado durante los años más violentos de la crisis, en el momento en que se hizo evidente que el conflicto no versaba ya acerca del catolicismo o el protestantismo, sino de bloques de potencias que defendían sus intereses. Se ha dicho muchas veces que, empeñado en los asuntos de sus sobrinos, ocupado en ordenar y solucionar míseros problemas como el del ducado de Castro, Urbano VIII no tuvo tiempo de interesarse seriamente en el drama de Europa. Juicio excesivo. Más verosímil es que, tanto el Papa como toda la Curia, al ver cómo evolucionaban los acontecimientos y episodios de una guerra que tan siniestramente recordaba las luchas de la anterior centuria, se obsesionaron con el recuerdo del año 1527, cuando la soldadesca alemana del Condestable de Borbón saqueó a Roma. La mejor solución parece, en tales circunstancias, no tomar partido alguno. Urbano VIII hizo fortificar el castillo de Sant'Angelo y Civitavecchia, e instalar una fábrica de armas; pero sin precisar nunca contra quién dispararían sus cañones.

Para juzgar desapasionadamente su política, hay que tener en cuenta la delicadísima situación en que se hallaba el Papado. Directa o indirectamente, España dominaba en Italia; controlaba Milán y Nápoles; sus agentes ayudaban económicamente y agrupaban a los pequeños príncipes de la Península. Francia, por contra, no tenía otros medios de acción que la amenaza que podía hacer pesar sobre los territorios pontificios de Aviñón. En tan desiguales condiciones, ¿puede acusarse al Papa de haberse visto obligado a hacer una política favorable a los Habsburgos? Con todo, la verdad es que nunca se resignó a ello. Si es cierto que, para no herir la susceptibilidad de Madrid, se negó a reconocer a la Casa de Braganza a la cabeza del resucitado reino de Portugal, si es igualmente verdad que este o aquel de sus cardenales laboraron abiertamente en pro de la causa española, el Pontífice permaneció, personalmente, en reserva absoluta. Por su parte, había experimentado ya en el reino de Nápoles y observado en el ducado de Mantua lo que era la intransigencia española. Cuando, en 1629, el Emperador firmó el famoso Edicto de Restitución, estaba tan poco seguro de los sentimientos del Pontífice, que no sometió el texto a su aprobación, declarando —con doctrina puramente erastiana— que, competente en materia dogmática, el Papa no tenía por qué meterse en asuntos eclesiásticos. Y cuando, tras el ingreso de Francia en la guerra, los adversarios de Richelieu acudieron a pedir al Papa que condenara al «Cardenal de los herejes» y lanzara el entredicho sobre la nación, Urbano VIII se negó a hacerlo; lo que, por su parte era un acto de valor si se piensa en las furiosas escenas que tenían lugar en pleno consistorio cuando los cardenales españoles, apoyados por el Cardenal Ubaldini urgieron al Papa para que se decidiera por un partido, ¡y cuando el Cardenal Colonna hubo de llamar a la guardia para restablecer el orden! Lo que no impidió, por otra parte, que Urbano VIII se opusiera todo lo que pudo a la alianza de Richelieu con los príncipes protestantes y que una vez hecha, tratara de romperla. Y que procurara impedir que el Rey Cristianísimo firmara alianza con el Turco.

Semejante política de equilibrio era, sin

duda alguna, cristiana. Pero ¿resultaba humanamente realizable? El hecho es que no tuvo éxito. Urbano VIII no tardó mucho en resultar sospechoso para los dos campos. Wallenstein hablaba gravemente de llevar una expedición contra Roma. En la Valtelina, la solución de Gregorio XV no había triunfado y el valle quedó bajo la dependencia de los cantones suizos, es decir, más o menos, bajo influencia protestante. Por parte francesa se habían alterado las buenas relaciones; el nombramiento por Richelieu del Cardenal La Valette al frente de un ejército, contra el que justamente había protestado Urbano VIII, fue pretexto para un intercambio de agrias frases. Y Venecia parecía levantarse de nuevo contra Roma. Para llevar a buen término una política de equilibrio y arbitraje, hubiera sido preciso, sin duda, un hombre de más envergadura que el Papa Barberini, y de prestigio moral menos desfigurado por los compromisos terrenos.

No falta al honor de Urbano VIII el haber trabajado por la paz aun en lo peor del conflicto, con meritoria obstinación. La diplomacia pontificia buscó incesantemente el acercamiento de Francia y Baviera, países católicos; los Nuncios mantuvieron incesantemente negociaciones secretas entre Madrid y Bruselas de una parte y París de la otra. El sucesor del Papa Barberini, Inocencio X, prosiguió valerosamente en los mismos esfuerzos, igualmente colocado en situación extremadamente difícil, incapaz de oponerse al paso, a través de sus Estados, del ejército español de Nápoles, que iba a reunirse con el de Milán, y dedicado, sin embargo, a ayudar a Mazarino en su lenta y delicada búsqueda de la paz. Pero esa paz, que los pontífices habían querido y preparado, no sería concluida de acuerdo con sus deseos.

Los tratados de Westfalia

Larga, muy largamente discutidos —cerca de cuatro años—, los tratados que debían poner término al conflicto fueron firmados en Westfalia, el 24 de octubre de 1648; en Münster por lo que se refería a los litigios entre el Imperio y Francia; en Osnabrück, para ordenar lo referente a Suecia y los Habsburgos. Tratados, por lo demás, incompletos; algunos meses antes, Felipe IV de España había ofrecido una paz separada y la independencia total a los sublevados Países Bajos, entregándoles incluso Amberes, con la condición de que abandonaran el campo francés; la guerra iba a continuar por otros doce años, hasta la Paz de los Pirineos. Los tratados se referirían, pues, a Alemania y el Imperio. Francia y Suecia obtuvieron abundantes compensaciones «por haber defendido las libertades germánicas».[1] Por lo que toca a tales libertades, no podría dudarse de que efectivamente fueron bien defendidas, puesto que eran reconocidos soberanos ¡trescientos cuarenta y tres Estados! Consagración del parcelamiento de Alemania que, para Francia, constituía un resultado mucho más importante aún que sus propias adquisiciones.

Las cláusulas religiosas del tratado quedaban íntimamente asociadas a este desmenuzamiento político; en cierto sentido, lo habían determinado. El proceso desencadenado en el siglo precedente por la revolución de Lutero, llegaba ahora a sus extremas consecuencias. Se proclamaba la libertad de conciencia y de culto —que incluso se extendería a los calvinistas—, pero se trataba de la libertad para los príncipes, no para los vasallos. *Cujus regio hujus religio;* el célebre principio quedaba sólidamente afirmado. Incluso se agravaba en sus efectos, porque el artículo V del tratado decía que con «el derecho de territorio de soberanía, los gobiernos poseerían también el de reformar a la Iglesia». Era el erastianismo llevado al colmo; cada reyezuelo, cada principillo se conver-

1. Francia consiguió que se le reconocieran los derechos de soberanía sobre los tres obispados de Metz, Toul y Verdún, que sin título de derecho ocupaba desde 1552. Y sobre todo adquirió, si no toda la Alsacia (Mulhouse, Estrasburgo y diversos Estados que dependían directamente del Imperio, fueron exentos), al menos, gracias a la oscuridad de los términos del tratado, los medios de proceder en lo sucesivo a una anexión total.

tía en papa de sus estados; todo lo contrario de las decisiones tomadas en la XXIV sesión del Concilio de Trento. Una sola reserva se oponía a esta norma de la religión de Estado: se especificaba que no podría suprimirse el ejercicio privado o público de cualquiera de los tres cultos allí donde ya existiera el 1 de enero de 1624. Y tan grande y general era el cansancio, que dicha cláusula sería ordinariamente respetada.[1]

Por lo que se refiere al régimen de los bienes, se volvió también al *statu quo ante*. Ya en 1615, Fernando II se había dado cuenta del error que constituía el Edicto de Restitución y propuso la suspensión de sus efectos. Los tratados decidieron que todos los bienes eclesiásticos pertenecerían a la confesión religiosa que los poseyera en 1624. Prácticamente, fueron los católicos los que salieron perdiendo; hubieron de renunciar a dos arzobispados, trece obispados y numerosas abadías. Los protestantes vieron crecer su influencia en la Dieta; el Brandeburgo no tardaría en representar una pesada fuerza en las elecciones imperiales y en toda la política alemana. ¿Ganó con ello mucho la causa protestante? Sin duda alguna. Pero afortunadamente mucho menos de lo que hubiera podido, de haber estado servida entonces por la gran Iglesia evangélica y reformada que algunos soñaban, si hubiera estado guiada por un hombre fuerte. Pero, paradójicamente, la victoria política del protestantismo coincidía con su fracaso total en la ambición de constituirse en Iglesia única; Cromwell, el hombre fuerte de la Reforma, acababa apenas de vencer a su Rey (1649) y no estaba aún dispuesto para preparar una coalición de las fuerzas protestantes, esa coalición que Guillermo de Orange edificará. Pero no era menos cierto que allí había un peligro para el catolicismo. De haber vivido Richelieu, ¿hubiera tolerado que su inmenso esfuerzo produjera tales resultados? ¿Se hubiera resignado a pagar el definitivo debilitamiento del Imperio a un precio que sin duda resultaría pesado a su corazón católico? En todo caso, Mazarino no tuvo semejantes escrúpulos, fue resueltamente realista su diplomacia durante las negociaciones; es decir, no hizo caso de más principios que aquellos del interés francés.

1. Sin embargo, en la diócesis de Estrasburgo, ocurrirían violentos incidentes a partir de 1660.

Se comprende que Roma mirara con mal ojo las conclusiones de una negociación que ella misma había deseado y preparado. El nuncio Chigi y el jesuita Wangnereck —que firmaba con el seudónimo *Ernestus de Eusebiis* vehementes panfletos contra la política de abandono— intentaron resistir a la corriente oportunista. Pero fue en vano. El duque Maximiliano de Trauttmansdorf, muy influyente en el Emperador Fernando II, le explicaba que, soberano de protestantes lo mismo que de católicos, era el primer interesado en el arreglo propuesto. Las reclamaciones del nuncio Chigi quedaron en letra muerta. Al Papa no le quedaba más que elevar una protesta solemne contra decisiones que no podía impedir. Su representante se negó a asistir a la sesión solemne de la firma de los tratados. La Bula *Zelus domus meae* declaró a esos documentos «perpetuamente nulos, vanos, inválidos, inicuos, condenados, frívolos y sin fuerza».[1] Pero, fuera del Rey de España y de los duques de Mantua y Lorena, ningún príncipe algo importante se hizo eco de aquella protesta. El mismo Papa no se atrevió a publicar la Bula, escrita en 1648, hasta junio de 1650, tras la partida de Roma de los poco gratos soldados suecos y brandeburgueses.

En el terreno de la gran política internacional —¿y por cuánto tiempo?— el Papado acababa de escuchar su despido.

El entierro de la Cristiandad

Pero no era el único. Los tratados de Westfalia consagraban definitivamente el abandono, por parte de los hombres políticos, de una grande y vieja idea, que había dominado a la Edad

1. Con motivo del tercer centenario de los Tratados de Westfalia en una carta al Obispo de Münster, Pío XII renovaba esta condena, aunque en forma más moderada.

Media: que existía entre los pueblos cristianos de Europa un lazo de unión más fuerte que todas sus razones de disputa; un lazo espiritual, la idea de la Cristiandad. Ya en el siglo XIV y, sobre todo a partir del XV, esta idea había comenzado a fragmentarse.[1] La revolución protestante le había dado un golpe mortal al levantar a unos contra otros, en luchas irreconciliables, a hombres y naciones que se amparaban igualmente en el Evangelio. La Guerra de Treinta Años había demostrado abundantemente que los últimos Estados que defendían la idea de una Europa cristiana unida, no pretendían más que mantener o imponer su hegemonía. En Münster y Osnabrück se enterraba a la Cristiandad.

¿Qué hay para reemplazarla? Nada; y éste es el drama por el que sufre aún la Europa del siglo XX. En adelante, ningún principio superior, ninguna autoridad suprema se impondrá a los Estados. Europa ya no será más que un conjunto de naciones grandes y pequeñas, mantenidas en equilibrio —un equilibrio inestable— por el antagonismo de las fuerzas. Nada se opondrá ya al asalto de intereses y pasiones. Algunos se han regocijado con este cambio, que fundó la Europa moderna; así el socialista francés Proudhon, que en su libro *La Guerre et la Paix*, tras haber vituperado a «la alianza de la espada y la tiara» característica de los tiempos medievales, exclama: «¿Cuál ha sido, después de esa célebre alianza, el acto más grande de la sociedad europea? El tratado de Westfalia que, sobre la oposición de las fuerzas y bajo la protección del dios de los ejércitos, pone los fundamentos del equilibrio universal.» Pero cuando se consideran los resultados obtenidos, desde hace tres siglos, por aquella política, no quedan muchas ganas de compartir semejante entusiasmo.[2] Y se siente deseos de repetir, con melancolía, las palabras pronunciadas en nombre de Pío XII, precisamente a propósito de los acuerdos de 1648: «Se hunden los tratados que no están sostenidos por la ley moral.»[1]

Y sin embargo, ¿había desaparecido de los espíritus esa idea de un principio superior que se impusiera a la política? Si es cierto que Europa iba a convertirse en esa jungla que todos sabemos, en la que sólo los más fuertes impondrían la ley, nunca dejaría de fluir una corriente que pretendería llegar más allá que el imperio de la fuerza. Mientras gobernantes y diplomáticos intentan mantener una paz frágil con grandes refuerzos de alianzas y contra-alianzas, los juristas y teólogos se esfuerzan por superar aquel empirismo, codificar las reglas morales de las relaciones entre los pueblos, e incluso hallar las bases de una unidad y asociar a los europeos en el sentimiento de una común fidelidad. Nostalgia de la Cristiandad... Los defensores del viejo ideal, tienen por herederos a los promotores del «derecho de gentes», los protagonistas de una Europa unida. Es éste uno de los aspectos menos estudiados por la historia clásica, pero de los más conmovedores de toda esta época en que se edifica el mundo moderno, cuyos esfuerzos, planes, teorías y hasta sueños tal vez, han tendido a una política más humanizada.[2]

En lugar de la Cristiandad en ruinas, establecer una comunidad de pueblos, incluso una hermandad de la raza humana; ya en los umbrales del siglo XV, Pedro Dubois —y algo más tarde Podiebrad, Rey de Bohemia— habían expuesto en este sentido tan bellos como utópicos proyectos.[3] Otros muchos salen a la luz a comienzos del XVII. Hombres sabios y notorios proponen los principios de tal solidaridad; el gran jesuita español Suárez (1548-1617) proclama que «todo Estado actual, comunidad en sí misma perfecta compuesta por sus propios

1. Cfr. cap. I de *«La Reforma Protestante»* y el cap. IV de *«La Reforma Católica»*.

2. Verdad es que el ideal cristiano no había impedido que la Edad Media supiera de conflictos graves, como el que opuso a Plantagenets contra Capetos. Pero nunca se mostró la política de equilibrio más eficaz que entonces, y las guerras modernas se hicieron más generales y devastadoras.

1. En la carta a que hemos hecho alusión en una nota anterior.

2. Remitimos aquí al excelente libro de Bernardo Voyenne, citado en las notas bibliográficas, cuyo desarrollo seguimos.

3. Cfr. *«La Reforma Católica»*.

miembros, forma también parte de una comunidad universal». El infatigable heraldo de esta gran idea es *Hugo van Groot*, llamado *Grotius* o Grocio (1583-1645) gloria de Holanda, jurista eminente, padre del Derecho de Gentes, que halla asilo en Francia cuando la caída de Oldenbarnevld le obliga a huir de su patria. Richelieu y Luis XIII le ayudan con subsidios; el Rey de Suecia lo hace embajador suyo en París; es una de las personalidades más importantes y atractivas de su tiempo. También para él es «necesario establecer entre las potencias cristianas una especie de cuerpo, con sus asambleas, donde los litigios serían resueltos» y llega incluso a esbozar el plan de una «Sociedad de Naciones». Más ambicioso, Emerico Lacroix, llamado *Emeric Crucé*, edifica esa Sociedad con numerosos detalles, en 1623, en su *Discours des Occasions et des Moyens d'établir la paix générale;* en su organización de Naciones Unidas, cuya capital sería Venecia, incluye a Etiopía, Persia, China y Japón. Sabido es que, en su vejez, Sully arregló su *Grand Dessein* que, *a posteriori* atribuyó a su señor, Enrique IV; es el proyecto de una «Cristianísima República» fundada sobre la federación de quince «dominaciones» y un Consejo electivo encargado de gobernar aquel conjunto. Hombre práctico, Sully ha previsto una fuerza de policía —cien mil infantes y veinticinco mil jinetes— para hacer obedecer a los recalcitrantes. Esta idea estaba de tal manera en el ambiente, que Richelieu dictó a Desmarets de Saint-Sorlin el esbozo de una tragedia titulada *Europa* en la que aparece la diosa Europa, que pone término a las discusiones de los turbulentos hijos que componen su familia. ¿Sueños? Sí, si lo preferimos así; pero también señales de un estado de ánimo, de una nostalgia que los hombres del siglo XX podemos comprender: la Cristiandad, al desaparecer, dejaba un vacío y el mundo no se resignaba aún a admitir que la fuerza pudiera llenarlo.

Todos estos planes, todos estos proyectos chocaban —adivináranlo o no sus autores— con una misma dificultad: ¿cómo realizar la unión que tan necesaria se proclamaba? ¿En nombre de qué principios o de qué intereses se conduciría a Europa a un entendimiento? Algunos pensaron en volver a una antigua idea, la de la Cruzada, porque era cierto que en la Cruzada, Europa había afirmado su unidad. Pedro Dubois se había servido ya de esa idea, lo mismo que Podiebrad; Sully la reafirmó en su *Grand Dessein.* Fue igualmente una de las ideas madres, diríase casi una idea fija, del Padre José que por todas partes proclamaba que la guerra contra el Turco era el único medio de realizar de veras la paz entre las naciones cristianas, lo que comentó en algunos miles de exámetros latinos en su *Turciade.* Esta misma fue la idea del duque Carlos de Nevers-Gonzaga, jefe —desde 1627— de la familia de los Paleólogos y, por ese título, muy interesado en una reconquista cristiana de Bizancio...

Pero la Cruzada resultaba tan anacrónica y enmohecida como la Cristiandad. Sin embargo, estaba cercana aún esa batalla de Lepanto en la que el Occidente católico había visto, con su victoria, la afirmación de su grandeza reconquistada. Pero Europa ya no pensaba en ello, ocupada como estaba en sus propios dramas. En Viena se había constituido la «Orden de la Milicia cristiana» para reemprender la Cruzada; pero, ¿quién la seguía? A lo más, en 1620-1621, algunos de sus caballeros, junto con polacos y soldados de la Valaquia, dirigieron modestos golpes de mano contra los turcos. Por su parte, el imperio otomano no parecía ya una amenaza, minado como estaba por sus crisis internas. Sólo en 1656 el gran Visir de Mohamed V, el albanés Köprili, llevará a cabo una reforma a golpes de espada y volverá a lanzar a los ejércitos de la Media Luna contra Europa. En el período de la Guerra de Treinta Años nadie ve en el Turco otra cosa que un posible aliado en el juego diplomático, y el Padre José, tras haber repetido a Luis XIII aquella frase: «Para mí solamente es Rey cristiano el que quiere tomar la Cruz», acabará negociando la alianza ¡con el Sultán contra los Habsburgos! Por lo que toca al mismo Rey de Francia, declara al P. Caussin, su confesor: «Quisiera que el Turco estuviese en Madrid, de manera que obligara a los españoles a firmar la paz conmigo; e inmediatamente me aliaría a los españoles para combatir al Turco.» Lo que delataba una singular

confusión del espíritu de Cruzada y del principio de equilibrio de fuerzas. Ni el peligro Turco ni la Cruzada restaurarían la unidad de las naciones de Europa...

Entonces, ¿qué? Nada. No era la idea de unidad la que tenía porvenir. Más exactamente, su contraria. Los pueblos tenían cada vez más conciencia de lo que distinguía a unos de otros. El sentimiento nacional estaba cada vez más extendido. ¿Y en cuántos lugares de Europa no se afirmaba en movimientos de independencia? En la desgraciada Bohemia, que había pagado caro su deseo de ser libre; en la no menos desgraciada Irlanda; en Sicilia y Nápoles, donde el yugo español era duramente sacudido; en Cataluña, donde una República presidida por Claris duraba ya desde hacía diecinueve años (1640-1659); y, por supuesto, en los Países Bajos que, en 1648, vieron confirmada su victoria, y en el joven Reino de Portugal, liberado desde 1640.

Pero esa corriente nacional que arrebata a tantos pueblos y que, en la medida en que tendía a la libertad, era legítima, llevaría bien pronto a excesos. El nacionalismo crece y se afirma. Ya no se trata sólo del derecho de los pueblos a ser libres; para algunos, se trata de encerrarse en el orgullo de ser ellos mismos, diferentes y separados de los otros; y semejante orgullo va muy de acuerdo con otros concretos apetitos. La historia está a punto de convertirse en ese «peligroso producto de la química de la inteligencia» que denunciará Pablo Valéry. El nacionalismo va a renovar el orgullo de la Hispanidad; y hará presa en Inglaterra y Holanda con la voluntad de expansión económica. Los franceses no quedarán rezagados: dándose cuenta de las peligrosas condiciones en que les sitúa el trazado de sus límites territoriales, inventan una doctrina de «fronteras naturales» que tendería a llevar a Francia «a todos aquellos lugares donde existió la Galia». Ya la *Lettre savoisienne* de 1600 había proclamado que el Reino de los Capetos debe llegar a la línea más alta de los Alpes; Sully reclama la Lorena, el Franco-Condado, Saboya y Países Bajos; en toda Francia se canta: «Cuando París beba en el Rhin, toda la Galia tendrá sus confines.» Y en la misma Alemania, la Alemania dislocada, partida en trescientos Estados, los intelectuales exaltan a la «Germania Magna». La *Introductio in universam geographiam*, de Felipe Clavier, que alcanzará veintiséis ediciones en veinte años, anexiona la Alsacia, la Lorena, todos los Países Bajos flamencos, Bohemia y Escandinavia a esa gran Alemania. Semejante antepasado de Guillermo II y de Hitler no es único en su especie: numerosos profesores comienzan a exaltar la pureza, la nobleza moral del alma alemana, opuesta a las corrupciones latinas; y muy pronto, Grimmelshhaussen se hará célebre manejando esos temas en su *Simplicissimus*. Si los franceses han leído mucho a César y Estrabon, los germanos admiran excesivamente a Arminio.

Esta es la Europa que se prepara, la Europa moderna. Y se comprende que algunos hayan conservado la nostalgia de la Cristiandad.

La contraofensiva católica detenida

¿En qué situación se hallaba entonces Europa, desde el punto de vista religioso, a mediados del siglo XVII? La paz de las Iglesias quedaba restablecida... provisionalmente. Se había resuelto, de modo oficial, no luchar más en nombre de credos contrarios... Pero, ¿qué progreso se había realizado en el sentido de una verdadera pacificación de los espíritus? Nadie podría decirlo. El mantener la división de Alemania en numerosos Estados de diversas confesiones, el desarrollo de las ideas «erastianas» entre unos y otros, contribuían más bien a reforzar la intolerancia. Por todas partes triunfaba la política religiosa de autoridad. Lo único que se había logrado era que, en nombre del equilibrio de fuerzas, se había fundado la paz sobre bases diplomáticas y territoriales que no permitirían casi progreso alguno a ninguno de los dos campos rivales.

Desde el punto de vista católico, eso significaba la suspensión de la contraofensiva desencadenada inmediatamente después del Concilio de Trento y que en Austria, en Polonia e

incluso en algunas partes de Alemania, había alcanzado felices resultados. Comprometido por Estados que, so pretexto de servirlo, se habían servido de él, el ideal de la «Contrarreforma» se hallaba para siempre descartado. ¿Suponía eso el término del gran impulso que había levantado a la Iglesia tridentina? Baronio y Belarmino apenas habían tenido discípulos; y recordemos que, incluso en el terreno propiamente espiritual, una vez franqueada la mitad del siglo, se observa una detención demasiado evidente. Es fácil comprender la gran aflicción de un Inocencio X.

Sobre todo en Alemania, este hecho salta a la vista. Lo que no impide que en seguida de los tratados de paz se multipliquen por doquier, indefinidamente, las maniobras, combinaciones e intrigas. Es un juego prodigiosamente complejo que, sobre aquel ajedrez de trescientos cuarenta y tres peones, llevan adelante los emisarios de la Santa Sede y del Imperio, los jesuitas y capuchinos, los luteranos y los calvinistas. El resultado es raquítico: ninguno de los dos bandos gana terreno. El principio de «cujus regio» afirmado por los tratados, triunfa en todas partes: solamente los Hohenzollern, en el Brandeburgo, renuncian a él... ¡en principio! En los demás Estados, la corriente de erastianismo impulsa a los príncipes a aplicarlo estrictamente, ¡incluso entre los protestantes! Eso explica el que un landgrave calvinista de Hesse expulse a los luteranos de su Universidad, y el que en Anhalt-Zerbst, los calvinistas sean, a su vez, expulsados. Cuando los «Hermanos Moravos» que huyen de la persecución de Bohemia, llegan a Sajonia, no se les admite si no se convierten al luteranismo oficial; y los Valdenses, que inútilmente han hecho oír su penosa voz en Münster y Osnabrück, no han obtenido ventaja alguna y en todas partes son tratados sin indulgencia. En países protestantes, la tolerancia para con los católicos es menos que precaria: en Sajonia, por ejemplo, no se les concede más que el culto privado; el Brandeburgo se da el lujo de tratarlos con más largueza, ¡porque en sus territorios los católicos no son más que el uno por ciento! Por supuesto, la actitud de los católicos en los Estados en que dominan, es idéntica. Raros son los soberanos que, como Ernesto de Hesse-Rheinfels, tratan sinceramente de llegar a un acercamiento entre los hermanos separados. Las conversiones de príncipes —las hay en los dos sentidos, pero sobre todo del protestantismo al catolicismo— no modifican mucho la situación general. Alemania sigue siendo, y lo será hasta el siglo XIX ese «traje de Arlequín» de que habla un cronista italiano de la época, cuando se imponían los diversos credos, según la convicción y el humor de los príncipes. La Reforma no hará allí más progresos; pero tampoco el catolicismo la reconquistará.

Idéntica es la situación de Suiza, donde la política de división prevalece desde hace tiempo. Entre los cantones católicos, agrupados en la Liga Borromea, renovada en 1655, y los cantones protestantes, existe una paz de hecho, si no un verdadero acuerdo. El espíritu militante de los cantones de montaña, Saint-Gall y Lucerna sobre todo, sueña en vano con plantear de nuevo el problema. La primera guerra de Vilmergen, en 1656, se volverá ventajosa para los católicos contra Berna y Zurich; ventaja frágil, rápidamente anulada cuando el equilibrio vuelva a ser restablecido de manera definitiva.

También quedaba detenida la ofensiva católica en los países en que había podido creerse en su éxito. En los Países Bajos se había intentado un esfuerzo interesante. La situación era ambigua: sublevados contra la católica España en nombre de sus libertades religiosas, los holandeses no dejaban por ello de ser aliados de la Francia católica y, por tanto, obligados a cierta clase de relaciones y respeto para con los fieles a Roma. Estos se habían aprovechado de tal situación. Excluidos de todos sus empleos, no disponiendo oficialmente de medio alguno de propaganda, los católicos no habían dejado de hacer progresos. El vicario apostólico, Felipe Rovenius, dirigía con firmeza su pequeña grey que, en una cuarentena de años pasó de 300 000 a 400 000 almas. Algunas conversiones, como la del gran poeta Joost Van den Vondel, fueron resonantes; sólo en el año 1641 hubo 600. La sección holandesa del seminario de Colonia se negaba a admitir más candidatos; y las religiosas seglares, las generosas «Klopjes» penetra-

ban por todas partes. Este movimiento fue brutalmente frenado cuando en 1648 las Provincias Unidas firmaron su paz con España y abandonaron la alianza francesa. El vicariato apostólico fue suprimido en 1651; se redoblaron las medidas anticatólicas. Fue aplicada estrictamente la prohibición de tener iglesias: hubo que volver a las misas clandestinas, en casas de numerosas puertas, o fáciles de defender, donde se adoraba fervorosamente «al querido Señor del granero». La tolerancia, de que se ufanaban de buena gana en el país bátavo, se reducía a las diversas variedades de protestantes, arminianos y gomaristas, anabaptistas u otros. Decididos para siempre a tolerarse mutuamente, los fieles a Roma no tendrían en el país derecho alguno.

En Inglaterra, el empuje católico había tomado forma casi oficial. A comienzos de siglo, tras la muerte de Isabel, la partida entre católicos y anglicanos no estaba decidida. Jacobo I (1603-1625) era hijo de María Estuardo... ¿Y no había dicho, en su primer discurso, desde el trono: «Reconozco a la Iglesia romana como nuestra Iglesia-Madre, por más que esté herida de ciertas debilidades»? Pero la política autoritaria de aquel monarca, su apoyo a la Iglesia establecida, el violento contragolpe de la Conspiración de la Pólvora (1605) en la opinión pública[1] y la severa reacción de Paulo V a las medidas anticatólicas tomadas entonces, parecieron zanjar el debate con Roma. Sin embargo, subsistía una corriente que impulsaba hacia el gran retorno.

Cuando, en 1625 —fracasado el primer proyecto de matrimonio con una infanta española— el nuevo Rey Carlos I se casó con Enriqueta de Francia, hermana de Luis XIII, los católicos vieron llegada la ocasión de reconciliar al trono de Inglaterra con Roma. Bérulle apoyó a fondo aquel plan, que fue llevado adelante sin prudencia. El piadoso Cardenal acompañó a la princesa a Londres, con doce oratorianos. En su compañía fue en peregrinación hasta el patíbulo de Tyburn, cerca del cual reposaban los restos de los mártires de la persecución de Isabel... ¡pero también los de los autores de la Conspiración de la Pólvora! Enriqueta se negó a recibir la corona de manos del Arzobispo «herético» de Canterbury. El culto papista fue restablecido en el palacio real con un fausto que no carecía de ostentación. Al mismo tiempo se entraba en tratos con Roma; preparábase la instalación en Londres de un Vicario apostólico; a la espera del acontecimiento, llegaba en secreto un Nuncio. El Cardenal Barberini y el benedictino Leandro estudiaban la posibilidad de conceder a los ingleses la comunión bajo dos especies e incluso el reconocimiento del matrimonio de los sacerdotes; también se trataba de dar validez a las ordenaciones anglicanas. Durante dos años pudo acariciarse el sueño de la unión.

Pero todo el proyecto se vino abajo. Ante todo, porque Carlos I, más autoritario aún que sus predecesores, prefería una «Alta Iglesia» obediente a sus órdenes, que una vuelta al catolicismo que le hubiera privado de aquel medio de acción. El hombre que fue su agente en todo este asunto, Guillermo Laud, Arzobispo de Canterbury, «romanizó» bastante el anglicanismo, aproximando sus ritos y ceremoniales a las costumbres católicas; pero nadie ha podido saber si su deseo iba más allá y si su intención era promover la reunión con Roma. Inquieto por la desconfianza que manifestaban los súbditos reformados, deseoso también de emprender una gran política internacional que contrarrestara la de Francia sosteniendo a La Rochela contra Richelieu, Carlos I despidió de la Corte a los sacerdotes católicos y a los sirvientes y damas francesas que rodeaban a su esposa. Esta lloró y se agarró a los barrotes de su ventana para verlos partir; pero el Rey la sacó de allí por sí mismo, y tan brutalmente, que sangraron las manos de la Reina. La tentativa de recatolización de Inglaterra parecía concluida.[1]

Después, rápidamente, los acontecimientos propiamente políticos vinieron a hacer más caduca esta eventualidad. La guerra civil, la victoria de los puritanos, la decapitación del Rey en

1. Ver *«La Reforma Católica»*.

1. Acerca de los acontecimientos de Inglaterra, cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

1649, la dictadura de Cromwell, señalan el total hundimiento de aquellos sueños de unión con Roma. El «Protector» se declaró oficialmente tolerante; pero esa tolerancia, como en Holanda, no se manifestaba más que para con los diversos grupos protestantes. «Si por libertad de conciencia —exclamaba— quiere entenderse libertad para celebrar la Misa, prefiero obrar francamente declarando que, dondequiera que el Parlamento de Inglaterra tenga poder, la Misa será prohibida.» Inglaterra estaba destinada a seguir siendo un bastión protestante.

Irlanda y Polonia, inquietudes católicas

Así pues, la estabilización consecutiva a los tratados de Westfalia parecía, en su conjunto, desfavorable al catolicismo. Detenido en Holanda, condenado al fracaso en Inglaterra, forzado en Alemania a aceptar el *statu quo* que consagraba sus pérdidas, parecía obligado a admitir que, al menos en el plano territorial y político, no progresaba más. Pero había cosas peores, y aparecían otros síntomas dignos de tenerse en cuenta. Un bastión católico se hundía y otro estaba peligrosamente amenazado: ambos, graves motivos de inquietud.

Irlanda, tras la represión que Isabel había infligido a sus veleidades de independencia, quedaba reducida a servidumbre, privada de las más elementales libertades, vigilada por despiadados funcionarios ingleses, sometida a una creciente presión de la religión oficial.[1] Pero adherido al credo católico con un altivo fervor, el pueblo de San Patricio se mantenía firme. Símbolo de su libertad y de su derecho a la existencia, su fe le era más querida que la vida, y estaba resuelto a todo para mantenerla intacta. Desde 1603, algunos movimientos esporádicos de agitación, más o menos animados por España, no habían conducido a otra cosa que provocar represalias.

Pero en octubre de 1641, estando Carlos I en gran dificultad sobre el suelo inglés, los *Confederados católicos* conducidos por Phelim O'Neal, Maguire y More, desataron en los cuatro ángulos de la isla una rebelión en la que —hay que confesarlo— el furor popular, tanto tiempo contenido, se entregó a graves excesos. Los colonos protestantes fueron asesinados; sus dominios entregados al pillaje. Incapaz de restablecer el orden, Carlos I concedió a los irlandeses la libertad de culto (1646), al mismo tiempo que su enviado secreto, el duque de Clamorgan, les pedía su apoyo en la lucha que el Rey sostenía contra los puritanos. Entrar en semejante juego era atraerse inevitablemente las furias de Cromwell —si éste llegaba a vencer— sin que por otra parte hubiera seguridad de que Carlos I —si a su vez vencía— mantuviera su palabra: por su parte, el nuncio Rinuccini sospechaba un doble juego. Además, la situación en la isla era muy confusa. El consejo de Kilkenny, que dirigía la Confederación católica, estaba dividido entre dos tendencias: la de los categóricos, con Owen O'Neill, que reclamaban la restitución integral de la Iglesia en todos sus derechos y bienes; y la de los políticos, más moderados, como Bellings y Preston, que deseaban ante todo llegar a un entendimiento con el Rey Carlos y su gobernador, el marqués de Ormond. Poniéndose de parte de los primeros, el Nuncio destituyó al Consejo, instaló uno nuevo ¡y excomulgó a Preston!, aunque ignoramos los motivos. Esta discordia sólo aprovechó a Cromwell que, apenas decidida la suerte del Rey, se preocupó de llevar de nuevo a Irlanda al orden, el orden inglés y puritano...

Fue un episodio atroz. En pocos meses de campaña (1649), los «Cabezas Redondas» volvieron a la Isla a la razón. En Drogheda —Cromwell ofrece datos precisos en su relación— casi todos sus defensores fueron pasados a cuchillo; sólo unos treinta que salvaron la vida fueron deportados a las islas Barbados. En Wexford y en New Ross se repitieron parecidos horrores. «Esta matanza —escribía aun el Lord Protector— ahorrará mucha sangre si nos ayuda la bondad de Dios.» Inútilmente, los últimos combatientes, agrupados en la región pantanosa del alto Shannon, en torno al viejo centro mo-

1. Cfr. *«La Reforma Católica»*.

nacal de Clonmacnoise, prosiguieron una lucha sin esperanza. En 1652, un acta votada por el Parlamento inglés, confiscaba todos los bienes de los irlandeses católicos y los entregaba a los veteranos del ejército puritano. Los que no habían tomado parte en la conjura fueron autorizados a instalarse hacia el Oeste, en las estériles landas del Connaught. Algunos prefirieron refugiarse en las montañas y llevar una existencia perseguida. Por lo que respecta a los otros, los vencidos, hubieron de quedar en sus tierras, como «colonos» de sus propias posesiones, pasadas a manos de los ingleses. La católica Irlanda parecía triturada; de hecho, testaruda y heroicamente, llevaría adelante durante siglos una lucha sostenida por una esperanza sobrenatural: en el costado de Inglaterra, la «cuestión de Irlanda» quedaba abierta como una herida.

¿Sufriría análoga suerte el otro gran bastión católico: Polonia? A mediados del siglo XVII podía hacerse esta pregunta, y los presagios eran inquietantes. Sin embargo, el regreso del gran reino del Norte a la fe católica, un regreso entusiasta y resuelto, había constituido uno de los grandes acontecimientos de la «Contrarreforma».[1] En los umbrales del siglo XVII, Segismundo III (1587-1632), discípulo del célebre jesuita Warszewicki, acababa de hacer de su país una ciudadela de la fe romana en medio de territorios luteranos u ortodoxos. Polonismo y catolicismo se identificaban cada vez más. La «Convención de Varsovia», establecida en 1573, para establecer un compromiso entre las Iglesias rivales, se convirtió rápidamente en letra muerta. Las comunidades protestantes perdieron de hecho el derecho al culto público, aun antes de que en 1632 les fuera oficialmente arrebatado. Los escritores reformados fueron reducidos al silencio, mientras pululaban los libelos y panfletos católicos. Starowolski y Kobierzycki enseñaron en sus libros que Polonia —también hija mayor de la Iglesia— debía al catolicismo su grandeza y sus mejores posibilidades. Y se emprendió un auténtico esfuerzo de reforma, por parte de los obispos, los jesuitas y los hijos e hijas de *Monsieur* Vincent, venidos de Francia.

1. Cfr. «*La Reforma Católica*».

Pero ese bloque católico, que tan sólido parecía, estaba agrietado y amenazado. Interiormente, por un absurdo sistema político, que tenía por primer objetivo garantizar a la nobleza sus libertades y privilegios. La corona era electiva; los soberanos juraban los *pacta conventa* que les imponía una veintena de riquísimas y poderosas familias, los magnates. En 1652 se llegaría al colmo del absurdo, cuando fuera reconocido el *liberum veto*, es decir, el derecho a que un solo diputado se opusiera a toda decisión votada por la Dieta. Semejante régimen era tanto más deplorable cuanto que la «república de Polonia», inmenso y complicado Estado, extendido desde el Báltico al mar Negro y desde el Oder al Dniéper, contenía en su seno muchos pueblos extranjeros y estaba rodeado de enemigos de largos dientes: Suecia, que pretendía hacer del Báltico un lago sueco; Prusia, a la que el Gran Elector Federico-Guillermo (1640-1688) iba a llamar a su gran destino; Rusia, que procuraba atraerse a los cosacos de Ucrania; y la misma Turquía, que empujaba a los tártaros de Crimea.

Una sucesión de crisis: eso fue la historia de Polonia durante la primera mitad del siglo XVII. Comprometido al lado del Imperio en la guerra europea, Segismundo III Vasa fue derrotado, perdió su trono de Suecia y a punto estuvo, incluso, de perder el de Polonia (1629-1632). Sucedióle una política indecisa, que tan pronto aproximaba al país a Francia como a los Habsburgos, sin grandes horizontes, sin mayor provecho. Después intervino una crisis dinástica: Vladislao IV (1632-1649) y Juan Casimiro (1649-1668) murieron sin herederos. Añadiéronse a esto las crisis religiosas: el protestantismo levantó cabeza, y la conferencia reunida por Vladislao IV en Thorn (1643) para tratar de llegar a un *modus vivendi*, no condujo a nada. Peor aún: la discordia penetra dentro del catolicismo: los jesuitas, difamados por los célebres *Monita Secreta* del tránsfuga Zanorowski,[1] fueron violentamente atacados; muchos

1. Ver «*La Reforma Católica*».

El cardenal Richelieu domina directa e indirectamente la política europea del Gran Siglo. Ciertamente no fue «más hombre de estado que de Iglesia». Pero la defensa de los intereses de Francia y los de la Iglesia planteaba problemas muy delicados.

Gabinete de medallas. Biblioteca nacional. París.



de sus colegios entregados al pillaje; y, por último, expulsados de Polonia. Entre los magnates y el alto clero latía una sórdida lucha por la posesión de los bienes; lucha que desembocó en incidentes violentos, como los de Wilno, donde el voivoda y el obispo combatieron a muerte.

¿Cómo extrañarse de que, en semejantes condiciones, Polonia apareciera como una presa para los adversarios que la rodeaban? En 1649 se sublevaron los pueblos sometidos, los tártaros, los cosacos y los rutenos, ayudados por rusos, suecos y prusianos, que hallaron cómplices hasta en el corazón de la nobleza. En 1655, Polonia estuvo a dos dedos de su perdición; Varsovia cayó por dos veces en manos de los suecos; sus santuarios de Jasna Gora y Czentoschowa salvados por el heroísmo de sus monjes. Apresado por los cosacos, el jesuita San Andrés Bobola fue muerto en medio de espantosas torturas.[1] En 1657, por el tratado de Wehlau, Polonia debió renunciar a su soberanía sobre Prusia, en 1660, por el tratado de Oliva, a la Livonia. Señales todas que anticipaban el drama que, en el siglo XVIII iba a derribar a la más grande nación católica del Norte.

Bloques católicos, bloques protestantes

El que la contraofensiva católica estuviera paralizada, no significa que fuera abandonado el espíritu que la animara. Todo lo contrario. En la Europa cristiana de mediados de siglo, siempre desgarrada, subsistían las viejas fuerzas de resistencia, núcleos en los que la fe romana se mantenía dura, intransigente, insobornable; tan dura, tan intransigente, tan insobornable, como pudieran serlo los bastiones de la Reforma levantados frente a ellos.

Esas fortalezas del catolicismo intransigente eran los dominios de los Habsburgos, o aquellos donde su gran influencia persistía aún. Allí subsistía el espíritu de la «Contrarreforma»: hacían triunfar sus principios, pero ¡a qué precio!

Viena y los Estados hereditarios austríacos constituían, en el corazón de Europa, el primero de esos bastiones. Viena, con sus innúmeras iglesias, sus tres universidades católicas y la increíble proliferación de religiosos de todos los hábitos en sus calles. Hasta finales de siglo y aun más allá, el viejo ideal de lucha, por todos los medios, contra la herejía, se mantendría activo, exaltado por la inflamada elocuencia del capuchino veneciano Marco d'Aviano y del agustino Abraham de Santa Chiara, a quien ya hemos visto actuar en Bohemia y Hungría.

En Bohemia, de manera atroz. Después de la batalla de la Montaña Blanca, se abatió la represión sobre el país checo rebelde, asociada a una política de catolización forzada. No en vano el capuchino Sabinius había predicado en presencia de Fernando II sobre el texto bíblico. «¡Los castigarás con vara de hierro!» Impulsado por Oñate, embajador de España, por el Cardenal Dietrichstein y por feroces políticos como Plateis y Slavata, el Emperador oyó demasiado bien las palabras del sermón. En la gran plaza de Praga rodaron las cabezas: veintisiete de una sola vez, y entre ellas la de un anciano de ochenta y seis años. Condenados al látigo o a la prisión, los protestantes checos no tuvieron más remedio que huir; los desfiladeros de Riesengebirge y la selva de Bohemia los vieron pasar en lamentables grupos: más de treinta mil cuando todas sus tierras fueron confiscadas y entregadas a los católicos. La religión católica fue declarada oficial y obligatoria por la Constitución de 1627. Los jesuitas, confesores de los dueños del Reino, obtuvieron la misión de vigilar a toda la Iglesia checa, erigida en «cuarto Estado» y en realidad el primero en las asambleas del Reino. Pero su actuación no fue siempre deplorable: sus predicadores, como Colens y Chanovsky, hicieron un trabajo auténticamente apostólico; y el honor devuelto a San Nepomuceno, mártir de la confesión en el siglo XIV, contribuyó a reanimar la fe. ¡Pero

1. San Andrés Bobola fue canonizado como mártir en 1938, con ocasión del tercer centenario de su muerte. Pío XII, en una encíclica, lo ha propuesto como ejemplo de heroísmo frente a la violencia desenfrenada.

cuántas violencias frente a tales dichosos resultados! Durante treinta años, el país checo gimió jadeante. *Las lágrimas de sangre de Bohemia*, que Holyk publicó en el exilio, pintaban un doloroso cuadro. En vano los dos sucesivos Cardenales de Praga, Loelius y Von Harrach, el heroico capuchino Valeriano Magni —milanés consagrado a la causa de la aproximación con los protestantes—, el Cardenal Bilenberk y hasta el jesuita Balbyn, repetían patéticos que había que tratar a los herejes como a hermanos y no ganarlos a la verdadera fe sino con la bondad y los santos ejemplos. El 1.° de febrero de 1650, un edicto imperial castigaba con la muerte o la prisión perpetua a todo no católico sorprendido en Bohemia a partir del 15 de marzo de aquel mismo año. Era dura la represión; pero por una y otra parte.

Viena quiso aplicar el mismo espíritu en Hungría: es decir, en aquel pedazo de Hungría que seguía siendo imperial, cuando los turcos ocupaban las dos terceras partes del país. Ayudado por los funcionarios austríacos, el Cardenal-Arzobispo de Gran, el jesuita Pazmany, una de las cabezas de la «Contrarreforma» política y militar, hizo reinar el terror, condenando a los protestantes a galeras, ¡con la esperanza de convertirlos! Pero allí, la reacción chocó con los magnates del país, generalmente reformados, como los Gabor, los Rakóczy que, en 1645, llegaron incluso a vencer a un ejército imperial. Después de este episodio fue firmada una paz que reconocía en principio la libertad religiosa; una paz que Viena, en el fondo de su corazón, repugnaba y que no tardaría en ser puesta en tela de juicio.

El otro bastión de la «Contrarreforma» era España, íntegramente fiel al ideal de Felipe II. Madrid se parecía a Viena, con mayor violencia aún, bajo Felipe III, «el Piadoso» y bajo Felipe IV que, tras una vida pasional se convirtió en devoto de María de Agreda. Prácticamente no había protestantes en la Península: la Inquisición los había rechazado; pero la vigilancia del Santo Oficio permanecía alerta, y sus medios de acción dispuestos a entrar en juego. A falta de herejes cristianos, quedaban los últimos moriscos, a medias convertidos del Islam, a los que se vigilaba estrechamente tras la revuelta de las Alpujarras y el edicto de Felipe II; a pesar de todo ello, seguían practicando en secreto el culto mahometano e intrigaban con el sultán de Marruecos. Fueron expulsados sin piedad hasta los Algarbes, al extremo sur de Portugal, donde se reunieron sus últimos núcleos. También quedaban algunos judíos, otro tipo de inconformistas, que fueron expulsados de la misma manera. Idénticos métodos se siguieron en los territorios gobernados por España. En los Países Bajos católicos, la actual Bélgica, el protestantismo estaba en pleno retroceso y apenas subsistía ya más que en pequeños centros como Roulers, Tourhout, Ypres y Brujas. Tratábase de impedir que la influencia de los Países Bajos del Norte, heréticos, contaminaran a los católicos: el Santo Oficio veló por ello, vigilando las Universidades, denunciando cualquier desviación doctrinal y levantándose pronto contra el jansenismo, «protestantismo recocido». Los mismos métodos fueron aplicados en Italia, donde, sin embargo, el protestantismo había sido casi imperceptible. Un verdadero terror inquisitorial pesó en Nápoles y en las Dos Sicilias. No quedaban en toda la Península, como grupos heréticos de alguna importancia, más que los valdenses, refugiados en los altos valles de los Alpes tras la persecución que se abatiera sobre ellos a mediados del siglo XVI;[1] el duque de Saboya, enfeudado por entonces a la política española, desencadenó contra ellos, en 1655, una terrible campaña que duraría treinta años y reduciría a la nada sus humildes comunidades fraternales. También allí se mantenía el espíritu de la «Contrarreforma».

Todo esto, nada tiene de bello para un corazón verdaderamente cristiano. Pero, en el bando protestante, la situación era exactamente igual. Ya lo hemos comprobado en Holanda e Inglaterra. Frente a los bastiones católicos levantábanse las fortalezas protestantes, no menos abruptas y duras. En primera línea, por supuesto, la vieja Ginebra de Calvino. Rodeada de papistas, separada de los cantones suizos, donde todavía luchaban, periódicamente, cató-

1. Cfr. *«La Reforma Protestante»*.

licos contra protestantes, la austera ciudad seguía impermeable a toda penetración católica. Sin duda, de tiempo en tiempo, algunos sacerdotes valerosos llevaban su audacia hasta llevar la comunión romana al interior de la ciudad santa; pero cuando caía uno de ellos, se le arrojaba a la prisión, en compañía del huésped que se hubiera atrevido a darle albergue. En 1621, el Consistorio había decretado la pena de muerte para todo calvinista que volviera a los ídolos católicos. Los pastores recibieron la prohibición de asistir a los entierros y de orar ante las tumbas. La dictadura religiosa en las orillas del Leman no era mucho menos estricta que en los tiempos del pálido picardo. Un joven francés, nacido en Annonay y llamado Rémond, tuvo la osadía de burlarse públicamente de los Señores Pastores y poner en duda la verdad de la *Sagrada Escritura*, por lo que fue condenado a muerte y llevado al patíbulo, para ser indultado precisamente en el último instante. Contra los teólogos reformados que no participaban en la rígida creencia de la Predestinación, los seguidores de Arminio de Holanda, los de Amyrault de Francia o los de John Dury en Inglaterra, se levantaba poderoso el Consistorio. Si no hubiera de quedar en el mundo más que una intacta fortaleza de la pura fe calvinista, ¡allí estaba Ginebra!

¡A no ser que fuera Escocia, tal y como la había establecido John Knox, discípulo de Calvino y tal vez más implacable que su maestro![1] Allí reinaba la Iglesia presbiteriana, con su *Libro de disciplina*. Todo aquello que él llamaba la «librea de la Bestia» le producía horror. Cuando Laud, Arzobispo anglicano y ministro del Rey de Londres, trató de introducir, en 1637, la liturgia y las oraciones oficiales, un verdadero motín estalló en la catedral de Edimburgo y una vieja arrojó su taburete a la cabeza del deán. Victoriosa en Inglaterra en la guerra entablada al lado de Cromwell, la Iglesia escocesa se consideraba como investida por Dios del deber de mantener pura, intacta, intransigente, la fe de la Reforma.

Pero los países nórdicos podían creerse en grado de disputar a Escocia y a Ginebra semejante honor. En Dinamarca habían sido dictadas leyes de excepción contra los católicos en 1613, 1624 y 1643; y cuando Cristián IV dé el golpe de Estado en 1660 no hará otra cosa que reforzarlas. En Suecia, la formación de una monarquía fuerte e independiente por obra de Gustavo Vasa, aparecía íntimamente ligada a la adopción del luteranismo; y en vano la Santa Sede y los jesuitas pretendieron, en los tiempos de Segismundo, discutir esa opción. Gustavo Adolfo había sido la relampagueante espada de la fe luterana, a la que se sentía apasionadamente unido. ¿Y rompería esos lazos su propia hija, Cristina (1626-1689)? Disgustada del luteranismo a los veintidós años, descubrió el catolicismo en sus conversaciones con Descartes y el embajador francés Chanut; deseó ir al encuentro de los jesuitas, desembarcados en secreto, en traje de caballero y, en 1652, se decidió a abjurar. Pero era tal la presión protestante en su Reino —y la Reina la conocía tan bien— que no se atrevió a resistir; abdicó el trono y huyó a Roma disfrazada de hombre; al llegar a la Ciudad Eterna pronunció su abjuración solemne, sorprendente, seguida de unos años de vida aventurera, no muy católica. Tras ella, su primo Carlos-Gustavo, y después Carlos V, reforzaron las medidas anticatólicas. Todo converso sería expulsado y se le confiscarían los bienes; a todo sacerdote le estaba prohibida la entrada en el Reino.

Bloques católicos de un lado; de otro, bloques protestantes: por doquier intolerancia. Si en el plano político Europa cambia de bases, en el religioso, permanece fija así en los yerros, como en la primitiva fe.

¡Que sean Uno!

De esta manera, el escándalo de los cristianos divididos se perpetuaría en la nueva Europa, la Europa «moderna», y nada parecía indicar que un día pudiera concebirse la esperanza de poner fin a aquel estado. «¡Que ellos sean

1. Ver *«La Reforma Católica»*.

uno, como nosotros somos Uno!» La orden de Cristo seguía sin hallar eco; la unidad religiosa, vivo reflejo de la Unidad Trinitaria, quedaba tan quebrantada como la unidad política.

Pero hubo almas que no se resignaron a este escándalo. De la misma manera que había hombres que no aceptaban el dislocamiento de Europa: con frecuencia, fueron los mismos unos y otros. Es una conmovedora historia, poco conocida por los creyentes, la de tantas tentativas llevadas a cabo por hombres generosos, dedicados a trabajar —cuando la división parecía definitiva— por la reunión de las Iglesias y la reconstitución del Cuerpo místico único. Y hombres así los hubo en ambos campos.

En la parte católica, príncipes como Adán de Schwartzenberg, amigo del Elector protestante de Brandeburgo, o los soberanos de Varsovia, sobre todo Ladislao IV, o altos prelados como el Obispo polaco Lubienski, o los dos Arzobispos sucesivos de Praga; monjes como el capuchino milanés Valeriano Magni (1586-1661) cuyo papel en Bohemia tras la batalla de la Montaña Blanca —ya lo hemos visto— fue admirable. O el benedictino Leandro, que estudió con Roma el regreso de los anglicanos... Todos ellos fueron ganados a la idea de contactos y conversaciones en los que unos hombres de buena voluntad estudiarían las cuestiones en litigio con un espíritu de verdadera caridad. Y ya veremos como la política tildada de protestante de Richelieu, lejos de encuadrarse en el clan fanático, se explica tal vez mejor por una adhesión a estas ideas e intenciones. Cerca de él, los jesuitas Audebert y Dulaurens, el mismo Padre José y otro capuchino, el Padre Jacinto, el cura de Charenton Véron, estuvieron desde luego al corriente de tales proyectos y los apoyaron en diversa medida.

En el otro campo, nos hallamos con el ilustre jurista holandés Hugo van Groot o *Grocio*, a quien ya hemos visto elaborar un plan para la reunión de los Estados de Europa, como promotor del Derecho de Gentes. «Durante toda mi vida —escribía a un amigo— he ardido en deseos de reconciliar al mundo cristiano.» En realidad, ambos proyectos debían confundirse a sus ojos; sólo el Evangelio y sus preceptos podían constituir las bases morales de los Estados Unidos de Europa... ¿Y qué fuerza podría tener un Cristianismo cuyos hijos continuaban desgarrándose unos a otros? Protestante de tendencia arminiana, es decir, opuesto a una doctrina demasiado rigurosa de la predestinación,[1] Grocio sentía horror por todo sectarismo; con el de tipo ginebrino se mostraba especialmente severo; «dondequiera que se instalan las gentes de Calvino —escribía— lo turban todo». A la Iglesia católica, reprochaba sus miserias morales, su abuso de la especulación escolástica, los excesos de la devoción a la Virgen María y a los santos —el voto de Luis XIII le hacía reír—; pero tuvo el valor de escribir que el despedazamiento del protestantismo en pequeñas sectas no podría terminar sino con la unión de todas las Iglesias de la Reforma a la Sede de Roma. «Esa Sede —decía— sin la que no puede esperarse gobierno alguno común en la Iglesia.»

Menos firme en su pensamiento, menos lógico, Jorge Calixte (1586-1656) no era sin embargo menos generoso que Grocio. Tratábase de un luterano, profesor en la Universidad de Helmstaedt. Partiendo de la idea de terminar con la división entre las Iglesias reformadas, llegó a soñar con una reunión de todas las confesiones cristianas —comprendidos el catolicismo y la ortodoxia— proponiendo a todas que limitaran sus dogmas a unos cuantos «artículos fundamentales» de la fe, tales como habían sido reconocidos en los primeros siglos, y dejando para lo demás a cada Iglesia el derecho de enseñar lo que quisiera. Se trataba, evidentemente, de una quimera: un Cristianismo «básico», un ingenuo sincretismo; pero no podría dudarse de la generosidad y nobleza del pensador que lo había construido.[2]

¿Adónde fueron a parar tan vastas intenciones? Desde luego, a ninguna gran cosa. Calixte fue atacado con furia por los teólogos re-

1. Ver *«La Reforma Católica»*.
2. Otro espíritu generoso, Juan Amós Comenius (1592-1670), miembro de los «Hermanos Moravos», refugiado primero en Polonia y después en Holanda, «verdadero apóstol del Cristianismo», sostuvo posiciones bastante próximas.

formados que le acusaron —junto con su amigo Conrado Hornejus— de no ser más que un traidor, vendido a la causa romana, ¡cuando en su obra no aparecen menos de veintiocho proposiciones heréticas! Suerte análoga fue la de Grocio: durante su embajada en París, los luteranos de Upsala le hacían espiar por gentes a sueldo, para denunciarle al Gobierno de Estocolmo. Y lo hicieron tan bien, que el gran jurista pidió ser llamado a la Corte sueca. Valeriano Magni, por su parte, era objeto de las grandes cóleras jesuíticas, y las relaciones acerca de su conducta llovían en el Santo Oficio: a lo último, terminaría por ser encerrado en prisión. Puede ser que, de haber vivido más tiempo, el mismo Richelieu hubiera propuesto claramente al momento de las negociaciones de Westfalia, la cuestión de la unidad; pero murió antes de que la guerra terminara. Comenzadas las negociaciones por Grocio, fueron interrumpidas durante las conferencias de Osnabrück; y poco después, el gran holandés moría ahogado en un naufragio. Ya no era necesario pedir a Mazarino que persiguiera tan noble y vasta política. Los pastores gomaristas de Dordrecht y los teólogos ginebrinos se desfogaban contra los proyectos de unión tanto como los católicos Neuhaus y Vitus Ebermann. Así pues, no surgió problema alguno acerca de la unidad en ninguno de los múltiples artículos firmados en Westfalia.

Pero los buenos proyectos no fueron abandonados por ello. Los discípulos de Grocio continuaron en la línea de su pensamiento, especialmente Vondel, el poeta convertido. También Jorge Calixte prosiguió hasta su muerte en el mismo apostolado, enfrentado vigorosamente con la jauría de enemigos, rabiosos contra él. Hubo incluso tentativas concretas de discusión: en Rheinfels en 1651, por invitación del landgrave Ernesto de Hesse-Rheinfels —a la que asistió Valeriano Magni— y más tarde en Francfort y Ratisbona, por iniciativa del jesuita Santiago Massen; a ésta siguieron las de Polonia, en Thorn, a petición de Vladislao IV. Ninguna de estas discusiones dio resultados; pero al menos eran síntoma de que existía un espíritu diverso del de intolerancia general, por poco firme que fuera todavía. Y en el alma de un joven sacerdote francés, Jacobo-Benigno Bossuet, igual que en la de un joven filósofo alemán, Leibnitz, aquellos sueños despertaron un eco: a su vez, más tarde, ambos reanudarían el diálogo. Pronto entraría en escena el generoso franciscano Spínola. Pero a mediados del siglo, las posibilidades de una reunión de las Iglesias —e incluso las de un apaciguamiento de los ánimos— eran tan débiles que bien podían darse por nulas.

Richelieu y los protestantes

¿Y Francia? ¿Dónde situarla en esta Europa de mediados de siglo, cuando parecía que la intolerancia triunfaba en todas partes? ¿Entre los bloques católicos, entusiastas de la «Contrarreforma»? En estos grupos había hallado a sus peores adversarios. ¿En el campo protestante? No había ni que mencionarlo. Desde la misa del Rey Enrique, era evidente que el Reino de San Luis permanecería íntegramente fiel a la fe romana. La política extranjera del Gobierno francés durante la Guerra de los Treinta Años se había mostrado separada de los imperativos religiosos; y aún podía decirse que en ello se trataba solamente de una clara conciencia de los propios intereses. Pero, ¿había sido diferente su política interior? ¿Había Francia imitado a España o Austria para imponer a todos sus súbditos la unidad de la fe? De ningún modo. Por el contrario, había ofrecido al mundo el ejemplo —realmente único— de un Estado dispuesto a respetar las conciencias. Esa política, heredada de la prudencia de Enrique IV, sería la de un hombre que, en esto más aún que en otras cosas, mostraría la profundidad de sus puntos de vista: Richelieu.

¿Había realmente fundado la paz religiosa el Edicto que el sabio Rey Enrique firmara en Nantes en 1598? Podía dudarse de ello... A la casi totalidad de los franceses había aparecido como una tregua política y un armisticio militar impuestos por la debilidad general, más que como la Carta de Igualdad de Creencias. «Esto

me crucifica... —exclamó el Papa Clemente VIII al leer el texto del Edicto—; la libertad de conciencia es la peor cosa del mundo.» Y los protestantes Calvino o Teodoro de Beza, habían proferido hacía tiempo frases semejantes. En muchos lugares del Reino, en aquellos sitios en que se sentían fuertes, los protestantes se valían todo lo posible de los derechos que se les concedían y no disimulaban sus burlas contra los sacerdotes y la Misa. Y en uno y otro campo, violar las estipulaciones del texto era servir a Dios y a la verdad.

Era, pues, bastante probable la reanudación del conflicto: así parecían ir a provocarlo los hechos meramente políticos. Enrique IV había concedido cierto número de garantías a la minoría hugonote, precisamente para evitar que una nueva oleada de violencias arruinara su obra. Por ejemplo, y a fin de lograr una imparcial justicia, habían sido constituidas en París, Grenoble, Castres y Nérac, Cámaras compuestas de consejeros de ambas confesiones, llamadas *Chambres mi-parties:* lo que suponía una excelente medida. Pero menos excelente era la que consistía en dar a los «religionarios» unas *plazas de seguridad* —ciento cincuenta— en las que los hugonotes tendrían el derecho de mantener guarniciones propias. Aquello era exactamente, como escribiría Richelieu, permitir a los protestantes el «compartir el Estado con el Rey». Quedaba constituido un verdadero «Estado dentro del Estado», cuya capital era La Rochela, y que tenía sus tropas, su marina, sus embajadores —dos diputados eran sus representantes ante el soberano— y su política extranjera, con relaciones con Inglaterra, Países Bajos y los príncipes protestantes alemanes. «Hablando claramente —exclamaba el canciller Pasquier— ese Estado formado en el Estado ¡es un prodigio! En este movimiento, no se trata ya de un hecho religioso, sino de obediencia.»

El peligro era, por lo tanto, innegable. Tanto mayor, cuanto que al socaire de las incertidumbres y turbulencias que siguieron al asesinato de Enrique IV, los elementos más violentos del clan protestante —con Enrique de Rohan al frente— se impusieron a los «prudentes», guiados por el viejo Duplessis-Mornay. Reclamaron del Gobierno la mejora de sus plazas, la entera soldada para sus guerreros, mientras que la Iglesia protestante se organizaba como verdadero partido, el territorio quedaba dividido en 16 «provincias» y ocho *«círculos»*, con un gobierno central que imponía a todos sus decisiones. «¡Felonía!» —gritaba Pasquier—; y pronto quedaría justificada la palabra.

¿Podría un Gobierno, por débil que fuera, permitir de ese modo la ruptura del Estado? Cuando Luis XIII, con el cadáver de Concini a sus pies, creyó ser dueño de la nación, señaló inmediatamente una reacción. El Bearne, donde los protestantes tardaban en la devolución de los bienes eclesiásticos al clero católico, fue ocupado por las tropas reales (1619). Al año siguiente, la Asamblea hugonote de La Rochela, respondió con medidas claramente insurreccionales: los ocho «círculos» fueron constituidos en gobiernos militares; el duque de Bouillon, jefe del primer círculo, recibió el mando de todas las tropas protestantes; Rohan y su hermano Soubise lo ejercían efectivamente. El Rey reaccionó de nuevo y los ejércitos fueron lanzados contra el país de Charente y Montauban. Pero, lamentablemente conducidas por el favorito Luynes, elevado a condestable, las operaciones fueron convirtiéndose en farsa; llegóse a ver cómo una mina, destinada a abatir las murallas de la ciudad, hacía volar, por error, ¡parte del campamento real! Solamente algunas derrotas sufridas por los protestantes en Poitou y cerca de Royan, les persuadieron a aceptar, en la paz de Montpellier (1622), con la reafirmación de los principios del Edicto de Nantes, la supresión de sus plazas de seguridad, excepción hecha de Montauban y La Rochela. Pero, en realidad, el problema del «Estado dentro del Estado» no había sido resuelto.

A la solución de este problema político se dedicó Richelieu desde que, en 1624, tuvo el poder en sus manos. Problema político; debemos insistir en estas palabras, porque nada habría más falso que imaginarse al hombre a quien se llamaría «el Cardenal de La Rochelle» como un degollador de herejes o un campeón de la intolerancia, papel que Richelieu deja a los miebros del «partido devoto», que en nada eran

sus aliados... El Cardenal no amaba a los protestantes; contra su teología había escrito los *Principaux points de la foi de l'Eglise catholique;* y ya en los Estados generales de 1615, como orador del clero, había denunciado sus usurpaciones. Pero, si es verdad que, desde sus comienzos, estuvo decidido a «arruinar al partido hugonote» y, en éste como en todos los terrenos, a «exaltar el nombre del Rey», nunca cedió a la tentación de imponer por la fuerza su fe y la obediencia a su Iglesia. Hacer que una facción política entre en razón, «ese es nuestro propósito y nuestro objetivo», decía; para añadir después: «Lo demás es una obra que hay que esperar del cielo, sin provocar otra violencia que la de la excelente vida y buen ejemplo.» Lenguaje verdaderamente cristiano, bastante raro en aquel tiempo.

Pero el partido hugonote no estaba desarmado. Si muchos de sus jefes se habían dejado ganar por pensiones, un bastón de mariscal o una espada de condestable, las gentes humildes manteníanse bravamente opuestas a cualquier acuerdo durable con los católicos y soñaban cada vez más con constituir en las provincias del Oeste, a imitación de sus amigos holandeses, las «Provincias Unidas» del protestantismo francés. La presencia de una fortaleza, el Fuerte Luis, expresamente construida para vigilar la entrada de La Rochela, les irritaba enormemente, y los más exaltados hablaban abiertamente de tomarla por asalto. «¡O que el fuerte conquiste la ciudad, o que la ciudad se adueñe del fuerte!», exclamaban. ¿Podía un enérgico ministro tolerar semejante actitud?

Un primer alijo de armas ocurrió en 1625-1626. Viendo que Richelieu estaba por entonces ocupado en el complicadísimo asunto de la Valtelina, sabiéndole todavía poco seguro en la Corte, los más violentos de los jefes protestantes reclamaron el desmantelamiento del Fuerte Luis y, no obteniéndolo, se sublevaron. Soubise ocupó la isla de Ré, saqueó una flota real en la desembocadura del Blavet y por último se instaló en la isla de Oléron, mientras que al llamamiento de Rohan, todo el país hugonote, del Atlántico a Nimes, se levantaba en armas. Loca tentativa, que hedía a inconfundible traición y que fue desaprobada incluso por Inglaterra y los Países Bajos, mientras que España la apoyaba en secreto. Las alianzas se habían invertido curiosamente, con lo que se ponía en evidencia el aspecto político del conflicto. El Cardenal se hallaba demasiado ocupado en la cuestión internacional para prolongar una lucha en la que no pensaba vencer totalmente. Cuando la flota real, ayudada por naves inglesas y holandesas reconquistó a Ré y Oléron, el Cardenal ofreció a los rebeldes una paz de «statu quo», limitándose a exigir la instalación de un Comisario real en La Rochela. Pero nunca olvidaría la traición.

Minuciosamente, se preparó para la partida decisiva. La opinión pública estaba con él. Los más prudentes, que con el Presidente de Burdeos, veían en La Rochela «el primero y último motor de la rebelión». El partido devoto, que esperaba hallar la ocasión de un vasto proselitismo. El Papa, que pensaba de idéntica manera. Los jefes militares, que «ambicionaban hacer, por la guerra, su camino hacia la grandeza», según frase del embajador de Venecia. Sólo algunos nobles, políticos más sutiles, dudaban de la oportunidad de dar al Cardenal una victoria que acabaría haciéndolo dueño de Francia: «¡Veréis como somos tan locos como para conquistar La Rochela!», exclamaba riendo el burlón Bassompierre. Pero el hombre eficaz en toda aquella empresa fue el Padre José, en quien el hábito capuchino no absorbía del todo al viejo soldado, y que representaba con excelente humor su inesperado papel de jefe de estado mayor general, previendo las tentativas, los planes de ataque, los métodos de asalto y aun el aprovisionamiento de los ejércitos con una perfección que algunos han calificado de napoleónica, mientras que su pluma vehemente demostraba a Francia y al mundo, en numerosos panfletos, por qué la «cábala de los Rochelenses» debía ser puesta en razón.

El asedio de La Rochela comenzó a principios del otoño de 1627; iba a durar un año. Conocidos son sus episodios, que constituyen uno de esos capítulos de la historia cuyas imágenes se han grabado en la memoria con vivos e imborrables colores. El delgado Cardenal, en coraza color agua, calzones y botas amarillos, ins-

pecciona sus ejércitos, «muy joven y pensativo», mientras el viento del océano azotaba el penacho de su gran casco. El Rey estaba junto a él, fidelísimo, «cuya presencia valía por cien mil hombres». Habíanse reunido medios considerables: veinticinco mil infantes, cañones nuevos, que llevaban la divisa realista: *ultima ratio regum* —última razón de los reyes— y flotas improvisadas en tres años. Frente a todo este aparato bélico, cerrada tras sus muros, una población exaltada —treinta mil almas— convencida de defender, junto con la vida, unos principios más altos que la propia existencia, una guarnición de viejos soldados, habituados a la guerra desde hace años, y el alcalde, Guitton, que amenaza con clavar un puñal en el corazón de quien hablara de rendirse. Por la parte de tierra, una trinchera de 12 kilómetros cierra el paso a la ciudad; por el lado del mar, la bloquea un dique, construido en seis meses, de 1500 metros de longitud y ocho de altura. Por dos veces, Inglaterra, vuelta a favor del bando protestante, envió la flota de Buckingham para forzar el bloqueo; pero fue en vano. El hambre se hizo espantosa; en las calles de la ciudad yacían los cadáveres, tan resecos por el prolongado ayuno, que no se corrompían. Y llegó la hora de rendirse: el 28 de octubre. En medio del volteo de las campanas y el júbilo general, celebróse la triunfal entrada del Cardenal vencedor, con sus vanguardias. Richelieu temblaba por la fiebre; iba pálido y causaba pavor. Más tranquilo, el Padre José corrió a uno de los templos, lo hizo consagrar inmediatamente como catedral y allí celebró la primera Misa. Quedaba escrito un decisivo capítulo de la historia religiosa de Francia.

Poco importaba, desde entonces, que Rohan siguiera detentando las Cévennes; unos meses más tarde, se vería, a su vez, obligado a doblegarse. El episodio militar había concluido; quedaba demostrado que la monarquía francesa no toleraba en su seno facción alguna dispuesta a discutir sus órdenes, ni «Estado dentro del Estado». Pero, en el aspecto religioso, la conquista de La Rochela, que cerraba un capítulo —el del partido protestante— abría nuevas perspectivas; y es entonces cuando la política de Richelieu iba a manifestarse infinitamente más amplia que lo que los fanáticos hubieran esperado de él.

Al entrar en la conquistada ciudad, una de las primeras órdenes del Cardenal fue el prohibir todo acto de pillaje, toda represalia; e hizo aprovisionar con urgencia a los hambrientos habitantes. Incluso conversó amistosamente con Guitton, preguntándole qué pensaba de los soberanos de Francia e Inglaterra; a lo que contestó el heroico vencido: «Creo que es mejor tener por Rey a quien ha conquistado La Rochela que a quien no fue capaz de defenderla.»

Política de prudencia, brillantemente confirmada por la *Paz de Gracia* dada en Alais el 28 de junio de 1629. Los protestantes perdían sus privilegios y plazas de seguridad, además de todos los medios de organizarse como facción; se les demostraba que ello no constituía «hecho de religión», por el que hubieran sido combatidos, y que «en calidad de súbditos, el Cardenal no hacía distinciones entre ellos y los católicos»; todas las estipulaciones propiamente religiosas del Edicto de Nantes, fueron confirmadas.

¿Era éste, por parte de Richelieu, solamente un acto de gran prudencia, uno de esos gestos de apaciguamiento en que se confunden generosidad y habilidad, en el interés supremo de la comunidad nacional? No era sólo eso. Es evidente que esa política ha estado asociada en su espíritu a otras intenciones más profundas. ¿Trataba de conducir a la fe romana a los vencidos protestantes? Desde luego, pero sin hacer uso de la fuerza ni de la presión; y si ocurrió que algunos recurrieran a ambas, no fue desde luego por orden suya. Antes bien, animó a las misiones en zonas protestantes y señaló con favores a quienes se convertían. De hecho, esa política moderada y persuasiva parece haber dado sus frutos; las estadísticas prueban que el efectivo de pastores bajó entre 1627 y 1637 del 10 al 17 por ciento, según las regiones, y que el número de fieles no dejó de disminuir desde la Gracia de Alais hasta 1661; en una pequeña población como Leyrac, descendió de trescientos a sesenta.

Pero hay que ir más lejos, sin duda. Numerosas señales permiten preguntar si, favorable a la idea de la unión de las Iglesias, el Cardenal ministro no vio, en su política protestante, un medio de trabajar por ella. Es cierto que durante la estancia de Grocio en París, el Cardenal tuvo largas y amistosas entrevistas con el holandés, convertido en embajador del Rey de Suecia y celoso propagandista de la causa de la Unión. Con su consejo, el jesuita Audebert propuso a los reformados un coloquio en el que pastores y sacerdotes dilucidaran los puntos de desacuerdo. Cuando el ex jesuita Francisco Véron, párroco de Charenton, preconizó un catolicismo un tanto simplificado, desembarazado de la sobrecarga escolástica y al que —pensaba— pudieran adherirse los reformados, las autoridades le permitieron perfectamente sostener sus tesis en el púlpito de Saint-Germain, hasta que Roma lo hubo condenado.

Se tomaron incluso medidas que dan testimonio de una intención de apaciguamiento y hasta de aproximación. Por tres veces, en 1633, 1635 y 1636, el Consejo del Rey prohibió a los católicos el calificar públicamente a los protestantes de herejes. En 1637, el secretario de Estado La Vrillière, aprovechándose de una decisión del Obispo de Montpellier que condenaba los matrimonios mixtos, lo encausó. Más sorprendente aún, los protestantes obtuvieron a partir de 1631 subvenciones oficiales para celebrar sus sínodos y hasta 60 000 libras para sus escuelas. Tantas señales características de una política que iba mucho más allá de un simple poner en su sitio a una facción rebelde, de una política que arroja verdadera luz sobre la practicada por Richelieu en Alemania, no obedecía solamente a imperativos de interés.

Es sorprendente comprobar que el movimiento fue proseguido. Al menos en un selecto grupo de almas generosas. Señaláronse nuevos acercamientos entre católicos y protestantes. Viose al pastor Amyrault, de Saumur, comer en casa del Obispo de Chartres, con gran cólera de los pastores ginebrinos que, al saber lo ocurrido, fulminaron vehementes reproches; y el pastor de Nimes, Petit, sostenía amistosas relaciones con el Arzobispo de Toulouse, mientras el párroco de Puylaurens hacía rogar a sus fieles por la salud del pastor enfermo del lugar. El Obispo Godeau era amigo del protestante Courant, y Rivet, miembro del Comité central reformado, del Padre Mersenne. La Francia de Richelieu aparecía, pues, como el único país donde se había tratado de escapar a la servidumbre de la intolerancia y preparar el camino para una aproximación entre los fieles de las diversas Iglesias. Semejante hecho, sobre el que apenas insiste la historia oficial, engrandece singularmente la figura del Cardenal.

¿Podía ser duradera semejante política? ¡Suponía tal avance sobre su época...! Mazarino la prosiguió, al menos en sus aspectos administrativos y legales; gustosamente declaraba que, durante *la Fronda*, «los súbditos de la llamada religión reformada habían dado seguras pruebas de afecto y fidelidad», lo que no era unánimemente exacto, pues numerosos hechos parecen probar suficientemente que diversos grupos protestantes se aprovecharon de aquella ocasión para volver a las armas, y que el Comité central del protestantismo mantuvo relaciones secretas con Cromwell, con intención bastante oscura. Pero el segundo Cardenal tenía demasiada necesidad de la paz religiosa para no cerrar los ojos, y era lo suficientemente hábil en el juego de los cumplimientos diplomáticos. El hecho es que mantuvo a las Iglesias en la tranquilidad. Cuando, en 1649, la noticia de la ejecución del Rey Carlos de Inglaterra, tío del joven Luis XIV, provocó en Francia una oleada de indignación, se esbozó un movimiento de represalias antiprotestantes; prudentísimamente, Mazarino lo cortó en seco. Pero la otra parte del programa de Richelieu, los profundos puntos de vista de aproximación de las Iglesias, tal vez de unión, que Enrique de Gondren, Arzobispo de Sens, intentó hacerle comprender, no suscitaron en absoluto el interés de Mazarino; nada de aquello entraba ni en la gracia ni en los gustos de aquel realista.

En todo caso, la opinión pública no había sido ganada para aquel género de ideas. Si en París los pastores podían libremente pasear y entregarse a su culto —cosa que los sacerdotes católicos no podían hacer en Londres— era tam-

bién frecuente que fueran insultados en la calle. En sentido contrario, los protestantes, en aquellos lugares en que dominaban, vejaban a los católicos y les provocaban con propósitos y actos sacrílegos. En casi todas partes, fuertes presiones y hasta arbitrariedades apartaron a los protestantes de las funciones públicas e incluso del comercio. La Compañía del Santísimo Sacramento tenía —como hemos visto— entre sus objetivos el de eliminar la herejía, empleando en ello sus poderosos medios y oponiéndose victoriosamente al ascenso de los reformados a los altos puestos. Viose incluso en Languedoc al conde Rieux tratar de prohibir el público ejercicio del culto protestante, en lo que no cedió sino ante una respuesta armada. La Asamblea del Clero, en 1650, recomendaba al Rey «que debilitara la Reforma y la hiciera perecer poco a poco por la disminución y desaparición de sus libertades». Y la de 1655, más categórica, condenó la libertad de conciencia y reclamó el cierre de las «sinagogas de Satanás», es decir, los templos. Los principios del Edicto de Nantes y de la Gracia de Alais dependían de la buena voluntad del Gobierno, en fin de cuentas; Richelieu y Mazarino comprendieron que el acuerdo religioso era favorable a sus intereses. Pero ¿qué sucedería si el Gobierno se persuadía de que la diversidad religiosa menoscababa su poder, si la oleada pasional del fanatismo anegaba los argumentos de la prudencia? En la Europa de 1660 no era la política de un Richelieu la que tenía posibilidades de imponerse, sino aquella otra que bien pronto quedaría afirmada lo mismo en París que en otros lugares: «Un Rey, una ley, una fe.»

Hacia la Europa de los absolutismos

Y es aquí donde conviene subrayar uno de los últimos rasgos característicos del mundo, tal como salía de la prolongada crisis. El *absolutismo,* en marcha desde hacía tiempo en la mayor parte de los países de Europa, no deja de progresar. Aparecía en trance de imponerse por doquier. En España, donde se mantenía la antigua autocracia a lo Felipe II. En Inglaterra, donde los vencidos Estuardos la transmitían al vencedor Cromwell; incluso en el joven Estado Hohenzollern, donde el «Gran Elector» establecía el absolutismo sobre bases militares, y en las Provincias Unidas en las que muy pronto Guillermo de Orange lo introduciría en las instituciones democráticas. Pero la Francia de Luis XIII y de Richelieu ofrecía un ejemplo sorprendente: quebrantadas todas las resistencias, tanto las de los nobles como las de los protestantes, restablecido en todo el país el orden real, fijóse un aparato administrativo en constante perfeccionamiento tan perfectamente montado que no podría eludirse voluntad alguna de poder. Luis XIV no tendrá más que proseguir en aquel mismo sentido para dar al sistema su definitiva perfección.

El absolutismo había aprovechado ampliamente las circunstancias. Los desórdenes internos, por ejemplo, en Francia o en Inglaterra, hicieron que se le considerara como el único medio de restablecer el orden e incluso de salvar la unidad nacional. Los pueblos, conforme iban adquiriendo conciencia de su personalidad, se mostraban dispuestos a aceptar aquellos regímenes que les parecían asumir todas las responsabilidades y grandezas de la patria. La misma crisis religiosa había trabajado en pro del absolutismo. Allí donde triunfara el principio *Cujus regio, hujus religio,* se amalgamaba con el autoritarismo real, justificándolo como doctrina y proporcionándole medios de acción. Pero en los lugares donde se hubiera experimentado la otra solución, el resultado había sido idéntico; lo que demostraba la experiencia de Francia —y, de modo absurdo, la de Polonia—, era que una política de tolerancia debía ser impuesta por un Gobierno fuerte. Todo marchaba, pues, en el mismo sentido. Quedaba en adelante abierta la era de los Estados sólidamente organizados, vigorosamente sostenidos por las manos de gobiernos absolutos. A la espera de que los pueblos decidieran imponer su autoridad a la de los monarcas y no reconocer otros derechos que los de una entidad soberana, la Nación.

Este progreso del absolutismo, a punto de convertirse en una de las bases de la nueva Europa, planteaba también graves problemas a la Iglesia. Ante todo, en la línea de los principios. Casi en todas partes, el absolutismo descansaba en la teoría de la *Monarquía de derecho divino*. Ya antigua, había hecho progresos decisivos en el último siglo; especialmente en Francia, los predicadores de la Liga se habían atrevido todavía a erigir contra Enrique III, «el Tirano» y contra el herético bearnés, los derechos de la nación católica. Pero triunfaron los partidarios del orden y, con ellos, lo que Renan llama «la religión de Reims».

A la teología de Belarmino y de Suárez, de acuerdo con la cual el poder político es concedido por Dios primero a la sociedad, que después lo transmite a los reyes, la Iglesia de Francia prefería cada vez más otra opinión, según la cual el monarca es el representante directo de Dios sobre la tierra, «consagrado por Dios» y depositario de una misión sobrenatural por el mero hecho de ser heredero de una corona. A comienzos del siglo XVII, esta doctrina hallaba muchos seguidores. Guido Coquille, André Duchesne, Jerónimo Bignon habían sido sus más inteligentes defensores. «Los reyes son viva imagen de Dios, por quien son elegidos y escogidos», decía uno de ellos; y otro añadía: «No reciben su reino más que de Dios.» Un Arzobispo de Vienne del Delfinado declaraba a Enrique IV que su corona era «la imagen viva en la tierra del gobierno eterno que está en el cielo.» ¿Y hasta dónde se extendía el poder de esos reyes consagrados por Dios? Un celoso apologista, Savaron, no vacilaba en decir que el Rey «ejerce las funciones de Dios»; y no era el único en mantener esta opinión. Ni era tampoco Francia el único país en que florecían tales tesis: el Rey Jacobo de Inglaterra —nunca se está tan bien servido como cuando uno se sirve a sí mismo—, formulando en su libro *Basilicon Doron*[1] una teoría de la monarquía, escribía: «Los reyes son justamente llamados dioses, porque ejercen un poder del todo parecido al poder de Dios.» En Francia, la política de Luis XIII y de Richelieu, al sacar al país de la anarquía y preservarlo de las graves amenazas extranjeras, acabó por imponer esta doctrina a las almas: derecho divino del monarca y orden en la tierra estaban en adelante íntimamente asociados. En 1632, Le Bret, consejero de Estado, escribía en su tratado de Derecho político: «Los reyes son instituidos por Dios. La realeza es la suprema potestad concedida a uno solo. La soberanía no es más divisible que el punto en geometría.»

¿Y no corría el riesgo la Iglesia de ver —por aquello mismo— disminuida su autoridad? En los Estados generales de 1614, el Tercer Estado había presentado un proyecto de «Ley fundamental» que, al afirmar que «el Rey no recibe su corona sino de Dios» precisaba que «los súbditos no pueden ser dispensados de la fidelidad y obediencia que le deben, por ninguna causa ni pretexto alguno, cualquiera que sea», y que quienes sostuvieran una opinión contraria deberían ser tenidos por rebeldes, si se trataba de franceses, o «enemigos jurados» si eran extranjeros. La cosa era formal: entre el Rey y su pueblo era desechada toda clase de mediación, fuera eclesiástica o pontificia. El texto pareció tan revolucionario que, a protesta del clero, Luis XIII intervino para que fuese retirado. Pero quedaba la idea que lo había inspirado.

Nada más significativo para demostrarlo que la guerra llevada a cabo durante años y años contra los jesuitas, resueltos ultramontanos y adversarios de un «derecho divino» excesivo que conducía a la debilidad misma de la autoridad de la Iglesia y del Papa. Toda ocasión fue utilizada contra ellos desde que, en 1594, un discípulo de los Padres, Châtel, atentara contra la persona de Enrique IV, y, sobre todo, tras el asesinato del Rey en 1610. ¿No había escrito el jesuita Mariana que a veces es lícito asesinar al tirano? Pero la acusación de regicidio no era más que un pretexto. Los libelos y panfletos firmados por brillantes nombres —Antonio Arnauld[1] o Esteban Pasquier—, la requisitoria del abogado general Servin en su

1. En griego: *Don real. (Nota del Traductor.)*

1. Antepasado de la célebre familia jansenista.

ataque a la Compañía, habían perfectamente mostrado qué era lo que se hallaba en tela de juicio; unas frases sacadas de Belarmino aparecían denunciadas como sediciosas; ésta, por ejemplo: «El Soberano Pontífice puede y debe exigir a los reyes que no abusen de su autoridad.»

La batahola llegaba al colmo cuando, en 1626, Sebastián Charmoisy, librero de la rue Saint-Jacques, en París, puso a la venta algunos ejemplares, llegados de Italia, del docto tratado de teología de un jesuita italiano, el *Padre Santarelli*. La austera obra produjo el efecto de una bomba. Leíanse en ella frases como ésta: «El Papa puede, aun en el terreno de las cosas temporales, dirigir a los príncipes hacia su fin espiritual; si se rebelan, puede castigarlos, y no sólo con la excomunión, sino infligiéndoles penas temporales, tales como privarles del reino y desligar a sus súbditos del juramento de fidelidad.» Los parlamentarios desencadenaron su furia; la Sorbona fulminó; toda la Compañía de Jesús fue acusada, porque el General y otros Padres habían aprobado la obra. Conminados a desaprobarla, los jesuitas franceses buscaron diversos subterfugios. Richelieu, hostil a las tesis de Santarelli, pero lo bastante hábil para no dejar que el Parlamento y la Sorbona se apuntaran una gran victoria sobre la Compañía, intervino para que el asunto quedara en agua de borrajas. Pero la violenta reacción provocada por las ideas santarellianas —que eran, en resumen, la renovación de las de Inocencio III— revelaban ya un estado de ánimo: entre la autoridad de su Rey de Derecho divino y la del Papa de la Iglesia, la opinión general parecía decidirse a favor de la primera.

Por lo tanto, en el terreno de los principios, el absolutismo monárquico se oponía a las doctrinas fundamentales de la Iglesia; y otro tanto ocurría en el plano de la práctica. Por una especie de engranaje, el absolutismo se ve obligado a convertirse en «totalitario», para emplear una palabra que nuestra época ha puesto de moda, pero que encubre una realidad bastante antigua. El régimen absoluto es impulsado a ocuparse de todo lo que concierne a sus administrados y a intervenir incluso en aquellos dominios donde sería necesario que la libertad quedara salvaguardada. «Este Estado es monárquico —hizo contestar Luis XIII a un parlamentario— y en él todas las cosas dependen de la voluntad del príncipe.» Y Richelieu añadía: «El orden del Estado exige cierta uniformidad de dirección.» ¡Cuántas causas de conflictos encerradas en ambas declaraciones! Los bienes de la Iglesia, los nombramientos a los títulos de la más alta jerarquía, el funcionamiento de sus servicios, ¿todo eso depende también de la voluntad del Rey? ¿Y por «uniformidad de dirección» entenderá el Poder también la dirección de las almas? Quedaba abierto el camino para la intervención del político en materia religiosa; las doctrinas del viejo Erasto eran más actuales que nunca; por otra parte, Grocio, que las había adoptado, acababa de rejuvenecerlas y desarrollarlas aún más.

Dondequiera que triunfa el absolutismo, se plantea el problema de sus relaciones con la Iglesia. Basta para convencerse de ello considerar el ejemplo de los dos países cuyos reyes se llamaban, el uno «Católico» y el otro «Cristianísimo»; en ambos se acentúa el peso del cesaropapismo. En España era evidente el hecho a partir de Felipe II, para quien la Inquisición había sido en larga medida un instrumento de gobierno. Más claro aparece todavía bajo sus sucesores; el Conde-duque de Olivares, ministro de Felipe IV, era partidario de un absolutismo centralizador, idéntico al de Richelieu, en el que «todos los reinos de que se compone España serán reducidos al estilo de las leyes de Castilla»; interviene sin pudor alguno en los asuntos de la Iglesia, fiscaliza sus bienes y sus nombramientos episcopales y mantiene en sus manos, más que nunca, a la Inquisición; apunta todavía más alto con su intervención en los cónclaves y en la elección de Generales de las grandes Ordenes, franciscanos, dominicos, jesuitas, todos criaturas suyas. ¡Y qué desenvoltura e insolencia usa el «Rey Católico» con el Papado! Felipe II había enviado a sus lansquenetes a Roma; ya hemos visto a su sucesor dar una lección al Pontífice, en pleno Consistorio, para tomar partido contra Francia, y desplazar a sus tropas a través de los Estados pontificios, sin

pedirle permiso. Es cosa sabida desde Constantino y Bizancio: confundir sus propios intereses con los de la Iglesia es ley fatal de todo absolutismo, por cristiano y católico que se proclame.

En Francia, la marcha hacia el absolutismo va acompañada por el desarrollo de una doctrina que no tardará en proponer penosos problemas a la Iglesia: el *galicanismo.* ¿Doctrina? La palabra es tal vez demasiado precisa. Se trata de todo un conjunto de tradiciones, prácticas e ideas que se remontan muy lejos en el tiempo y se presentan de manera compleja. Es una corriente en la que confluyen el sentido de intereses bien precisos, el del orgullo y la independencia nacionales, una especie de larvado anticlericalismo e incluso de laicismo y que acarrea numerosos recuerdos históricos de los tiempos de Felipe el Hermoso, de la época del Gran Cisma, de las discusiones que precedieron al Concordato de 1516, sin hablar de las tesis protestantes. Tomado en conjunto, el galicanismo se presenta como un movimiento de oposición a las prerrogativas de la Sede Pontificia con respecto a la Iglesia de Francia y al Estado francés.

Hay, pues, dos clases de galicanismo, que coinciden en la misma desconfianza hacia la corte de Roma y en una celosa adhesión a los privilegios y tradiciones de la Iglesia Nacional; un galicanismo político y un galicanismo eclesiástico. El primero había sido representado, a fines del siglo XVI, por el legista Pedro Pithou (1539-1596), hugonote convertido, cuyo tratado *Les libertés de l'Eglise gallicane* había hecho sensación. En él reconocía al Rey de Francia, entre otros privilegios, el derecho a impedir que los obispos de su Reino comunicaran libremente con el Papa; el de prohibir las apelaciones a Roma, la reunión de concilios en Francia; el de oponerse a la publicación en el Reino de las actas pontificias y los cánones de los Concilios, aun de los Ecuménicos. En principio, no se ponía en tela de juicio el derecho espiritual del Papa, pero se le retiraba la mayor parte de los medios que tuviera para hacerlo eficaz. Pithou afirmaba que nada de aquello era «un atropello o un privilegio» sino «franquicias naturales y derechos comunes en los que nuestros antepasados se han mantenido constantemente».

El galicanismo eclesiástico iba más lejos todavía. Su protagonista era Edmundo Richer (1559-1633), síndico de la Sorbona, autor en 1611 de un tratado latino acerca de «el poder eclesiástico y el poder civil». Según él, Cristo no había entregado las llaves solamente a Pedro, sino al colegio de los doce Apóstoles y de los setenta y dos discípulos; «el poder de ordenar y de hacer leyes infalibles» no reside pues más que en la Asamblea plenaria de la Iglesia, el concilio. Era, en resumen, una vuelta a las teorías conciliaristas del siglo XV; y sobre tales principios fundaba Richer la reivindicación de los derechos de las iglesias nacionales, la galicana en primer lugar, a permanecer fieles a sus costumbres, sus métodos administrativos y privilegios.

Ya se ve bien que el galicanismo caminaba en idéntico sentido que el absolutismo. La monarquía de Derecho divino hallaba en él a su aliado; por otra parte, sus propios doctrinarios, como Guido Coquille, se manifestaban al mismo tiempo convencidos galicanos. En todos aquellos asuntos donde estuviera en tela de juicio la autoridad pontificia, el caso Santarelli por ejemplo, se aliaban teóricos galicanos y políticos absolutistas. Pero los dos galicanismos no se confundían todavía: el uno afirmaba los derechos del Estado y el otro ponía en tela de juicio la autoridad espiritual del Papa; Richer, denunciado por el Arzobispo de Sens, Du Perron, y todos sus sufragáneos, fue condenado y depuesto de su cargo. El clero, en conjunto, no estaba todavía atado al absolutismo real; pero no por eso era menos galicano.

Richelieu se halló frente a esa corriente. Es evidente que vio en seguida todo el apoyo que el galicanismo podía prestar a su voluntad absolutista. Pero a ningún precio quería malquistarse con Roma. También en este asunto siguió un juego flexible y moderado; él mismo persuadió a Richer para que se sometiera y retirara su libro, conteniendo también el celo de los galicanos extremistas en el asunto Santarelli. Pero no eran menores las ventajas logra-

das por el galicanismo político. Bajo la protección del Cardenal publicó Pedro Dupuy (1582-1651) sus *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane* y su *Commentaire de Pierre Pithou.* Más tarde, cuando la Asamblea del Clero condenó a Dupuy en 1639, Richelieu encargó a Pedro de Marca (1594-1662) que reanudara la cuestión y formulara la exposición, al menos oficiosa, de las relaciones entre la Sede apostólica y la Iglesia de Francia: el *De Concordia sacerdotii et imperii.* Marca fue demasiado lejos; aun reconociendo al Papa formalmente sus derechos espirituales —habla incluso de la infalibilidad pontificia— afirmaba «que una ley de la Iglesia no es completa y obligatoria más que si a la voluntad del legislador se añade el consentimiento del pueblo que la debe aplicar»; dicho de otra manera, ninguna decisión pontificia podría ser recibida en Francia si no era antes aceptada por la misma Francia; es decir, en la práctica, por su Gobierno. Se entregaba el autor también a una crítica viva de la centralización progresiva operada en la Iglesia, del embargo de Roma sobre los beneficios y del papel del Papa en el nombramiento de los cargos eclesiásticos. Semejantes teorías abrían la puerta a toda clase de conflictos entre el Gobierno real y la Santa Sede.[1] Los incidentes fueron evitados bajo Richelieu, gracias a la habilidad del Cardenal-ministro; sólo una fricción grave se produjo a propósito del nombramiento del Cardenal La Valette como jefe del ejército, cosa que criticó Urbano VIII con toda razón. Bajo Mazarino estallaron dos disputas: una a propósito del Cardenal de Retz, impenitente adversario del ministro, refugiado en Roma, y otra, más significativa, a causa de la manera como fue nombrado el Obispo de Arras, en nombre del Concordato de 1516, en una tierra ocupada *de facto* por Francia, aunque no francesa.[1] Anuncios de conflictos más graves de que daría espectáculo el reinado personal de Luis XIV... ¿Qué sucedería si el absolutismo, deseoso de poner mano en la Iglesia, tratara de minar la autoridad misma del Papa; es decir, si ambos galicanismos se fundieran en uno, apoyado por el Poder? ¿No habría en ello peligro de cisma? La cuestión no tardaría en plantearse.

1. El libro de Marca fue puesto en el Indice; él mismo, con ocasión de una grave enfermedad, se sometió; después llegó a ser Obispo y aun Arzobispo de París.

De esta manera, en cualquier perspectiva en que se le considere, el cuadro que ofrece el mundo a comienzos del siglo XVII aparecía bastante preocupante para la Iglesia. Una Europa desgarrada, en la que ya no se dejaba sentir la autoridad del Papa ni siquiera la influencia de un ideal cristiano; Estados en los que no ha disminuido el fanatismo religioso, sino que, aun siendo católicos, parecen encaminados por vías que amenazan llevar a graves crisis, tal vez incluso a verdaderas secesiones; sin olvidarnos de otras crisis en curso en los espíritus y en las conciencias, cuyos síntomas ya aparecen fácilmente tanto en la evolución de las ideas como en los violentos incidentes del turbulento jansenismo. Todo ello contrasta de modo singular con el cuadro de aquella renovación espiritual a que ya hemos aludido, de todas esas almas santas que lo han dado todo para reforzar a la Iglesia en sus bases y devolverla a su fidelidad.

Aquí se plantea el problema. La Iglesia renovada, revivificada, ¿será lo bastante fuerte para imponer su orden a este mundo que parece separarse de ella, un orden verdaderamente cristiano? ¿O deberá contentarse con cubrir con un barniz de Cristianismo esas ambiciones, intereses, pasiones que no tienen relación alguna con sus principios? El combate entre la santidad y el mundo es fenómeno de todos los tiempos; y he aquí que va a desarrollarse, bajo aspectos de grandeza, durante los cincuenta años de un reinado ilustre, que se abre el 8 de marzo de 1661.

1. Fue Marca, ya monseñor Marca, el encargado de arreglar el asunto.

IV. LUIS XIV, REY CRISTIANISIMO

Rey Sol, Rey Cristianísimo

Luis XIV. Sería excusable el que un historiador francés, al abordar el estudio de este hombre y de su reinado, se dejara llevar por alguna emoción. Nunca, a lo largo de los mil años que tejen la trama de su historia, Francia ha sido tan fuerte, tan prestigiosa y radiante como durante este largo reinado en que, bajo la dirección del trigésimo Capeto, el país llegó a la cumbre de sus destinos. Demasiadas imágenes brillantes acompañan a esta figura para quien ha de considerarla; el espíritu se siente un poco deslumbrado e impulsado antes a la admiración que a una crítica imparcial. Luis XIV es Versalles, amalgama de palacios, de parques, de espejos de agua y de obras maestras. Luis XIV es la gloria sometida a las armas de Francia, las plazas conquistadas por Vauban, las fulminantes campañas de Condé y Turena, los pendones enemigos cosechados para la tapicería de Notre Dame; y Europa a punto de admitir por medida el orden francés. Luis XIV es también ese otro orden, esa otra medida, que el genio francés funda y proclama y que Europa admite sin reticencia, el idioma de Molière y de Racine empleado por reyes y cancillerías, las reglas de la creación francesa que se imponen a la civilización de Occidente y la expansión de nuevas perfecciones. Lo que Francia ha debido a ese hombre, a ese reinado es tan considerable, que no podría negarse sin caer en una injusticia que tocaría en el absurdo. Cincuenta años de firme disciplina, una organización, muchos de cuyos elementos perduran hasta nuestros días, una lengua, una literatura, un arte; y, sobre todo, el sentido de grandeza, nacido de la más alta exigencia. La expresión que halló Perrault para caracterizar a aquella época[1] no era sin duda más que una fórmula cortesana destinada a halagar al soberano al compararlo con Augusto: «el siglo de Luis XIV». Pero expresa una realidad reconocida por la historia.

¿En qué medida puede participar el historiador cristiano de esta admiración? El Cristianismo está, sin género de duda, asociado a esa gloria, a ese éxito. Primero, de modo formal: por los textos oficiales que asignan a la religión católica un puesto principal en el Estado; por las costumbres y las prácticas que, desde el omnipotente Rey al más humilde súbdito, aceptan la mayoría de los franceses; por las ceremonias litúrgicas que, desde la consagración de Reims hasta el entierro en Saint-Denis, jalonan y dan ritmo a toda la existencia del soberano como, a lo largo del año, a la vida de la Nación. El siglo de Luis XIV, en el orden espiritual, no es solamente el de Molière y Racine, La Bruyère y La Fontaine, de Mansart y Le Vau; es también el de Bossuet, apologista impávido; el de Fénelon, corazón enamorado de Dios; de Bourdaloue, de Fléchier, de Mascaron, de Massillon, de todo ese grupo de predicadores, tan brillante que, sin duda alguna, no ha existido igual en otra época; es también el siglo de Santa Margarita-María Alacoque, de San Luis-María Grignion de Montfort, de San Juan Bautista de la Salle.

Pero, más substancialmente, la religión cristiana está ligada a todo lo que hace la solidez y grandeza de Francia durante aquel reinado; es el cimiento de la sociedad, la norma de las costumbres, la llave de las instituciones, como es explicación de la vida, «el todo del hombre» en frase de Bossuet. No reconocerle ese puesto es, como dice Nisard a propósito del Voltaire historiador de Luis XIV, *no escuchar al corazón;* pero, situarse en la perspectiva cristiana, es estar seguro de llegar hasta lo más profundo del alma de aquella época, allí donde se explica su genio. El triunfo del orden y de la disciplina sobre las fuerzas de disgregación y de crisis al que se dirige en todos los órdenes la era clásica, no ha podido obtenerse sino por las incontables fidelidades reanimadas por el admirable impulso del período precedente que había preparado para esta lucha a todo un pueblo. Si el siglo de Luis XIV hace honor al hombre, más aún que a la misma Francia, es porque sus fundamentos son los de la Cruz.

Y sin embargo, cuando se consideran los acontecimientos de la gloriosa época parecen poco concordes con una concepción cristiana del

1. Y que Voltaire —ya es sabido— había de recoger.

mundo y de la vida. Aquel brillante reinado tiene grandes sombras, y los detractores de Luis XIV —un Michelet, incluso un Lavisse— no han tenido que buscar muy lejos sus argumentos para la requisitoria contra el Rey. Los hechos están tan a la vista que no hay necesidad de pedirlos. Se los encuentra en la política adoptada para con los protestantes y jansenistas, y en los horribles métodos utilizados para forzar la victoria de las armas. Se los encuentra también, y más sorprendentes todavía, en las relaciones que median entre el soberano católico de Francia y el Soberano Pontífice, en quien un católico debe reconocer al Vicario de Cristo. ¿Y cómo apreciar, desde el punto de vista cristiano, cierta indiferencia para con la miseria y los sufrimientos de los humildes, tan poco conforme a la tradición de Luis XII, «el padre del pueblo»?

Hay aquí, evidentemente, una especie de interna contradicción, resaltada por la proximidad de dos de los títulos de los acostumbrados durante el reinado. A partir de Luis XIII, se había tomado la costumbre de utilizar frecuentemente la expresión «Rey Cristianísimo» para caracterizar al Rey de Francia; de esa expresión se había servido Paulo II, en 1469, al dirigirse a Luis XI. Pero, en los más deslumbrantes momentos de su reinado, los turiferarios de Luis XIV persuadieron al monarca para que se dejara comparar al astro del día, y acuñara una moneda para perpetuar tan rastrera adulación. Todo el problema consiste en saber si el «Rey Sol» pudo ser al mismo tiempo un «Rey Cristianísimo», y si no hubo antagonismo en ello. Pero en todo caso es evidente que, en comparación de un San Luis, el Rey Sol tuvo bien poco de «Cristianísimo».

A lo largo de todo este reinado van a desarrollarse episodios que revelan dicha oposición. Sería injusto y contrario a la historia desconocer la sólida realidad cristiana en que se apoya el reinado; pero lo sería también pasar en silencio los graves errores que Luis XIV y su Gobierno cometieron contra la religión, sus preceptos y derechos. Entre los principios cristianos que, ni el Rey ni sus ministros tocaban a la ligera, y las contingencias, tal vez las necesidades —las fatalidades, en todo caso— del régimen, ¿no existía una verdadera antinomia? El absolutismo monárquico, exigido por la época, reclamado por los mismos pueblos como medio de dominar la crisis e impedir la vuelta de los desórdenes, llega ahora a su apogeo, a su insuperable perfección. ¿Es conciliable con el Evangelio, la religión de la humildad y la pobreza, con su ideal de justicia y de amor? En definitiva, todos los grandes debates religiosos del reinado propondrán este problema.

Problema que, ante todo, se plantea a un hombre, en lo profundo de su alma. Un hombre que encarna de manera tan total el régimen que le es inseparable, puesto que cuanto se realiza depende de él, procede de él, tanto para su responsabilidad como para su mérito. Este hombre resulta en muchas maneras prisionero del sistema; tanto como su dueño. ¿Dónde comienza y dónde termina el orgullo para un Rey que, situando —como él mismo decía— el amor a la gloria en el primer puesto de sus sentimientos, tenía conciencia de servir, por ello mismo, a una causa que infinitamente le superaba? Los acontecimientos religiosos —igual que los demás— están en estrecha relación con el profundo pensamiento del hombre representado por Luis XIV, con su actitud con respecto a Dios, a la Fe y a la Iglesia. Llevado por el régimen a una altura tal, que ni siquiera le permitía continuar siendo hombre, ¿hallaría Luis XIV la fuerza moral, hecha de humildad y de sumisión a la voluntad divina, suficiente para resistir a las tentaciones en que su propia elevación le ponía? ¿Cómo podría mantener la medida, el sentido de proporción, entre lo exigido por la función que asumía y lo requerido por la miseria de su condición de pecador?

Los historiadores de Luis XIV, para definir a su «siglo» han recurrido sin cesar a palabras como razón, orden, claridad, unidad, disciplina, medida; pero en cualquier terreno que se considere, semejantes fórmulas no responden más que al aspecto exterior, a la superficie de la realidad. Mucho más insuficientes e inexactas resultan, aplicadas al aspecto religioso. Mucho más que en la majestuosa solemnidad de las Misas de Versalles o de las Oraciones fúne-

bres, la verdad reside —en aquel largo reinado atravesado de crisis— en el conflicto entre una doctrina que para ser plenamente aplicada exigiría serlo por un santo puro, desinteresado, humilde de corazón, infinitamente caritativo, y aquel que hubo de ponerla por obra, cuando no era más que un hombre.

El "Vice-Dios"

Inmediatamente después de la muerte de Mazarino, Harlay de Champvallon, Arzobispo de Rouen y más tarde de París —entonces presidente de la Asamblea del Clero— preguntó al joven Luis XIV: «Vuestra Majestad me había ordenado que me dirigiera a *Monsieur* el Cardenal para cualquier asunto; pero he aquí que ha muerto. ¿A quién quiere Vuestra Majestad que me dirija en adelante?» «A mí —le contestó el Rey—. Yo os lo resolveré pronto.» Tal fue la primera expresión de aquella voluntad «de ser en lo futuro su propio primer ministro»; expresión que había de repetir en lo sucesivo varias veces: al canciller Séguier, al superintendente Fouquet, a Le Tellier y a Hugo de Lionne, que se mostraron sorprendidos de aquel gesto.

Parece —al leer sus *Mémoires*— que semejante decisión no fue improvisada. Desde hacía años, aun firmando sin leerlos, los documentos que le presentaba Mazarino, meditaba y reflexionaba mucho más de lo que daba a entender al exterior: «No dejaba nunca —escribe— de probarme en secreto y sin confidentes, razonando a solas, acerca de todos los acontecimientos.» No se había equivocado el viejo Cardenal cuando anunció que su pupilo «se pondría en camino un poco más tarde, pero iría más lejos que cualquier otro». Pero, ¿cuáles fueron las profundas razones que determinaron a aquel muchacho de veintidós años, hasta entonces más preocupado de caballos y de tiernas jóvenes que de oficios y documentos, a cargar con la auténtica responsabilidad del Poder? ¿Qué evolución psicológica obró en él semejante giro, y bajo la influencia de qué sentimientos, de qué hombres, de qué lecturas sucedió? Es ésta una pregunta que no se ha propuesto ninguno de los historiadores y biógrafos de Luis XIV y que, sin embargo, es la clave de todo su reinado. ¿Ha sido solamente el orgullo, el celo del poder, la desconfianza en los hombres, lo que ha resuelto al más autoritario de los reyes a no compartir con nadie su Gobierno? No se ha reparado bastante en que el *Catéchisme royal*, de Godeau, Obispo de Grasse, aparecido en 1659 y caído bien pronto en sus manos, le mostraba una teoría del poder real muy adecuada para exaltar en un espíritu joven la pasión del absolutismo, aunque descansaba también sobre una teología auténticamente cristiana, aunque con bastantes distingos y condiciones, como queda dicho. En el instante en que se abría un reinado que iba a durar más de medio siglo y a lo largo del cual no se apartaría un solo momento de su resolución de ser «su propio ministro», puédese creer que en aquel «oficio de Rey» cuyas responsabilidades disponíase a asumir, había reconocido exigencias cristianas; y que, al tomar el poder personal, pensaba obedecer a una orden de lo Alto.

Ocho años antes, cuando era legalmente mayor de edad —los reyes lo eran a los catorce años—, en la iluminada catedral de Reims, con las bóvedas y los pilares tapizados de suntuosos damascos, recibía la Consagración; y todo en la admirable ceremonia parecía hecho para recordarle el sentido religioso, sacramental, de sus funciones. La antigua liturgia, que no había cambiado mucho desde los tiempos de Pipino el Breve, le había repetido con sus ritos y cantos, con todo su simbolismo, que era ungido del Señor, Rey-sacerdote, sucesor de Saúl en aquel cargo, de los David y Salomón de la Escritura... Que ocupaba un puesto decisivo en el orden del universo, querido por Dios y confirmado por la Iglesia. ¿No correspondían a los tres órdenes del Sacerdocio, la túnica, la dalmática y el manto de que sucesivamente le habían revestido? ¿No se había echado cara a tierra, como hacen los sacerdotes cuando se les ordena y los obispos al instante de su consagración? ¿No era igual que el que servía para los sacramentos aquel bálsamo con el que habían frotado su frente, sus hombros y su pecho? Y más santo aún: «Dios Omnipotente y Eterno —había can-

tado la *Antífona*—, Vos habéis querido que la sucesión de los reyes de Francia reciba la santa unción con el bálsamo expresamente enviado desde el cielo al santo Obispo Remigio.» Más aún: ¿No le reconocía la Iglesia poderes sobrenaturales, puesto que consagraba el rito de «tocar las llagas» y admitía que al pasar la mano por las heridas el Rey podía curarlas? En verdad, todo el fausto de la ceremonia, las salvas, el volteo de las campanas y las aclamaciones del pueblo; todos esos inapreciables objetos que el joven príncipe llevara en tal ocasión, corona, cetro, vara de justicia y el gran manto violáceo sembrado de flores de lis de oro, todo eso no eran más que símbolos: las señales tangibles de un poder que nada debía a los cálculos de la tierra, sino que procedía directamente de Dios.

Para confirmarle en esa convicción, el joven Rey hallaba, además, aquella doctrina que, durante muchos siglos habían pacientemente elaborado los legistas y que, bajo el reinado de su padre y de su abuelo, había hecho decisivos progresos: la teoría de la *Monarquía de derecho divino.* Por entonces tocaba ésta a su perfección. «Los reyes son instituidos por Dios», había escrito, poco antes, el consejero Le Bret; y Coquille, Duchesne, Bignon y Savaron habían dicho otro tanto y aun tal vez más. Bien pronto, la voz más poderosa de la Cristiandad de su tiempo, la de Bossuet, en su *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte* rompía decididamente con la tradición de Belarmino y Suárez, comentando, desarrollando y precisando en estos términos la idea: «El trono de los reyes no es el trono de un hombre, sino el trono del mismo Dios. La autoridad real es sagrada; Dios instituyó a los reyes como ministros suyos; y por ellos reina sobre los pueblos. Débese, pues, obediencia a los reyes por principio de religión y de conciencia. No debe nunca examinarse cómo se ha establecido el poder de un príncipe; basta con que lo encontremos establecido y reinante. Es inherente al carácter real una santidad que no puede ser borrada por crimen alguno.» Todo esto iba a leerlo Luis XIV; lo oiría repetir de las maneras más variadas, lo mismo por los juristas como Domat en su *Droit public* que por los obispos en sus tratados de teología. Y leería también, de la pluma del Obispo de Meaux, esta frase que le llegó a lo más hondo: «Los príncipes son *dioses,* según palabras de la Escritura, y participan en cierta manera de la independencia divina...»

¿Cómo no iba a hacer suya semejante doctrina? En sus escritos personales, *Mémoires* y *Testament,* tales ideas vuelven una y otra vez en diversas formas: «Los reyes ejercen aquí abajo una función totalmente divina. La voluntad de Dios es que todos nazcan sometidos a obediencia, sin distinción alguna.» O esto otro, que va más lejos: «Al tener el puesto de Dios, el Rey parece ser partícipe de su conocimiento.»[1] Durante su reinado va a poner por obra, de manera sistemática y grandiosa, la doctrina de la Monarquía de Derecho divino. La máxima de vida de Luis XIV sería aquella que pudo leer en el *Catéchisme royal* del buen Obispo Godeau: «Acuérdese Vuestra Majestad, en todo instante, de que es un Vice-Dios.»

Semejante convicción arraigada en la conciencia de un Príncipe no dejaba de suponer ventajas. Indudablemente contribuyó a fijar el mismo clima del reinado, esa incomparable majestad que no cesó ya en medio siglo: solemnidad quizá falsa y enojosa, pero capaz de garantizar una dignidad que otros reinados capetos —por ejemplo, el siguiente— apenas conocieron; tal referencia perpetua, casi instintiva, posee un ideal de grandeza. Había cualidades de que estaba dotada la persona del Rey. Todos los testigos de la época muestran unanimidad al proclamarlo: emanaba de Luis XIV tal aire de majestad que quien se hallaba en su presencia quedaba impresionado. «Todo en él —decía *Mme.* de Motteville— inspiraba respeto y temor, e impedía que se emanciparan de él aquéllos a quienes más consideraba.» Y Saint-Simon añade: «Jamás un hombre se ha impuesto tanto; y habría que comenzar a acostumbrarse a verlo si al ensalzarle no se quisiera quedar

1. Jacques Pirenne ha emparentado esas fórmulas con otras del Antiguo Egipto: los faraones de la V dinastía (siglo XXV antes de nuestra Era), declaraban poseer toda la ciencia «desde el vientre de sus madres».

corto.» Es evidente que tal convicción de ser depositario del poder divino y de la majestad de Dios no carecía de peligros; pero al menos no está mal que el depositario de la autoridad superior ponga muy alto el respeto a sí mismo.

La certidumbre de ser «Vice-Dios» tuvo para Luis XIV consecuencias felices. Al tomarla en serio, y no solamente con respecto a los derechos que le confería, sino también por lo que toca a los deberes que le imponía, el soberano asumió sus funciones con una conciencia y una constancia sin igual. La grandeza de la doctrina del Derecho divino consistió en imponer a su beneficiario exigencias dignas del poder que se le daba. Y Luis XIV no pensó nunca en inhibirse de ellas. Sus *Mémoires* y su *Testament* son admirables documentos acerca de cómo concibió su misión y quiso cumplirla. El oficio de Rey le parecía «grande, noble, delicioso»; pero deseaba sentirse «digno de satisfacer debidamente a todas las cosas a que nos compromete». Así pues, aquel glorioso Rey será el más trabajador de todos los reyes. «Gracias a ello se reina —dice—; por ello se gobierna; y en querer una cosa sin la otra —gobierno sin trabajo—, no hay más que ingratitud y audacia ante Dios e injusticia y tiranía a los ojos de los hombres.» Durante toda su vida, veremos a Luis XIV consagrar cada día largas horas a los asuntos del reino, ya solo, ya con sus secretarios de Estado; hasta la misma víspera de su muerte presidirá el Consejo, y se doblegará a una disciplina cuyo plan —dígase lo que se quiera— no consistía solamente en permitir a la etiqueta la continua alabanza de la gloria real.

Más aún: como «Vice-Dios», el Rey debe ejercer una acción providencial en la tierra, reflejo de la obra divina. Deberá hacer reinar «la justicia, precioso depósito que Dios ha dejado en las manos de los reyes como una participación de su sabiduría y de su poder». Deberá también «dar a los pueblos que le están sometidos las mismas señales de paternal bondad que nosotros recibimos de Dios todos los días», y no tendrá «nada más cerca de su corazón que las garantías de los más débiles frente a la opresión de los poderosos, y el cuidado de que los más necesitados hallen solaz en su miseria». Deberá ser garantizador de ese orden cristiano sobre el que descansa la sociedad entera, defensor de las virtudes que el Cristianismo exige a los hombres, protector, en una palabra, de la fe, los dogmas y la Iglesia. Todo ello constituye los deberes del Rey; deberes de los que Luis XIV tiene plena conciencia y acerca de los cuales nada nos permite pensar que intentara sustraerse a ellos. Por el contrario: «Está cargado de buen cuidado», dice Bossuet; y lo sabe.

Semejante concepción es auténticamente cristiana. «¿Es posible —escribe Pedro Gaxotte— imaginar la monarquía absoluta si se prescinde de los mandamientos de Dios?» Y precisamente en la medida en que se esforzó por ser fiel a tales principios, Luis XIV merece el título de «Cristianísimo» que le daba la diplomacia oficial... Ahora bien, ¿en qué medida se esforzó realmente? He aquí la dificultad. Para aplicar esa doctrina hay un hombre, hecho como los demás, de carne y de pasión, a quien asaltan incesantes las tentaciones y que no está más protegido que los otros contra el pecado. ¿Puede un «Vice-Dios» dejarse llevar por ciertas debilidades sin provocar escándalo? Más grave todavía: este representante de Cristo en la tierra, ¿no correrá el riesgo de olvidar a veces que el menor de sus actos procede de otra justicia, y no confundirá la delegación de autoridad de que está investido con un autoritarismo completamente temporal? Entre la monarquía de Derecho divino y el absolutismo de Estado era casi fatal el choque a que llevaba la corriente de la época. ¿Pero no había igualmente una cuesta de fácil descenso trazada entre la certeza de representar a Dios en la tierra y la ilusión de ser más que un hombre? ¿Ha evitado Luis XIV ambas confusiones?

En lo secreto del corazón

No puede discutirse el hecho de que, personalmente, Luis XIV haya sido un creyente. Toda su juventud había pasado en un clima religiosísimo, bajo la influencia de una madre de piedad a la española, y en el recuerdo de un

padre devoto. Habíasele repetido sin cesar que su nacimiento estaba señalado por una benevolencia divina, que realmente él era Luis «dado por Dios». En 1650, renovó solemnemente el gesto de su padre al consagrar su reino a Nuestra Señora, ordenando «a todas las compañías soberanas que amonestaran a cada uno de los suyos para que tuviera una particular devoción a la Virgen». Uno de los primeros actos de su gobierno personal fue participar en las «estaciones» del jubileo celebrado en 1661, siguiendo a pie las procesiones y queriendo dar a entender con ello —nos dice— «que esperaba más de Dios y de su gracia que de su propia capacidad el obtener el cumplimiento de sus proyectos».

Durante todo su reinado, la religión ocuparía un puesto considerable en el horario y el calendario reglamentado por la Etiqueta. La oración de la mañana y de la tarde formaban parte del ceremonial en la audiencia de la mañana y de la tarde. Todos los días, el Rey oía la misa; arrodillábase respetuosamente desde el *Sanctus* hasta la Comunión del sacerdote. Entrada la noche, no dejaba de asistir a una salve solemne. Participaba personalmente en numerosas procesiones: la del Corpus Christi, por ejemplo, y las que la Orden del Espíritu Santo celebraba tres veces al año, el 1.° de enero, el 2 de febrero y el día de Pentecostés; también a la que el 10 de febrero conmemoraba el voto de Luis XIII. Durante el Adviento, escuchaba los sermones de los domingos y a veces incluso los de los miércoles y viernes; durante la Cuaresma asistía a todos y seguía con exactitud las prescripciones de la Iglesia acerca del ayuno y la abstinencia no sin haber advertido públicamente a la Corte que hallaría indecoroso el que los demás no hicieran lo mismo. Los Oficios de la Semana Santa no tenían mejor y más puntual asistente que el Rey, incluso durante los años en que sus dificultades personales con el Sexto y Noveno Mandamientos no le permitieron cumplir con la Pascua. El Jueves Santo, en presencia del Gran Limosnero, lavaba los pies de trece niños pobres y los besaba, tras haberles servido personalmente una comida, con los príncipes de la sangre presididos por el Delfín que reemplazaban a los criados y a los coperos.

Todo ello constituía, evidentemente, un hermoso y constante homenaje a la religión cristiana; pero, ¿en qué medida dicho ceremonial comprometía realmente la fe del monarca? Resulta difícil responder. Lo que se sabe de su práctica no da la impresión de un extremo fervor. No comulgaba sino —a lo más— cinco veces al año: «El Sábado Santo, en la Parroquia —dice Saint-Simon—, los otros días, que eran la víspera de Pentecostés, el día de la Asunción con su Misa Solemne, la víspera de Todos los Santos y la de Navidad, en la capilla.» Nada se sabe de que alguna vez se haya acercado a la Santa Mesa por impulso personal, por una necesidad interior. No le gustaba tomar en sus manos un libro de misa durante el oficio; ni siquiera Mme. de Maintenon consiguió decidirle a ello; y si alguna vez tenía uno, nunca lo abría, limitándose a rezar el rosario. El rosario parece haber sido su devoción favorita; nunca en la vida se separó del que había recibido como herencia de su padre, y que antes había pertenecido a Enrique IV y Enrique II, un rosario curioso, cuyas cuentas eran pequeñas calaveras de marfil. Nunca se ha oído decir que comenzara espontáneamente una lectura espiritual, como hacía su padre o su primo de España Felipe IV, apasionados, el uno de Lorenzo Scupoli y el otro de María de Agreda: Mme. de Maintenon se quejaba con frecuencia de su falta de atención a las lecturas piadosas que ella le hacía. Ni hay caso en la crónica de que se retirara a meditar, como su antepasado San Luis, tan propenso a retirarse a un convento. Evidentemente, la corriente espiritual del «gran siglo de las almas» no impulsaba hacia las cumbres místicas al espíritu del Gran Rey.

¿Es una manera de disminuir el respeto que sinceramente sentía Luis XIV por la religión de sus padres el decir que en su práctica no había más que formalismo? Se ha repetido bastante; y puede ser que sin justicia. En una carta que Fénelon escribió a su intención, el Rey pudo leer —si llegó a conocerla [1]— este aná-

1. Esta carta fue escrita al duque de Chevreuse, pero destinada al Rey. Figura en las *Oeuvres Complètes* de Fénelon (t. VII, págs. 321-325). No po-

lisis, sin indulgencia alguna de su fe: «Vos no amáis a Dios; no le teméis más que con temor de esclavo; teméis al infierno, no a Dios. Vuestra religión no consiste más que en supersticiones y en pequeñas prácticas superficiales. Sois como los judíos, de quienes dijo Dios: *Mientras sus labios me honran, su corazón está lejos de mí.* Sois escrupuloso en bagatelas y endurecido en males terribles.» No resulta fácil saber hasta qué punto tenía razón el Arzobispo de Cambrai; para juzgarlo, sería preciso penetrar en el secreto de un corazón que nunca ha sido pródigo de confidencias e incluso ha tenido buen cuidado de no dejar salir a la superficie sus más profundos sentimientos.

Sin embargo, conocemos rasgos y frases suyas que revelan algo bien diferente de una fe puramente formal. A los dieciocho años, confiaba a un familiar que no comprendía cómo una persona podía acostarse por la noche tranquilamente si se hallaba en pecado mortal. «Las grandes fiestas —dice Mme. de Caylus—, le provocaban remordimientos, turbado por igual de no haber hecho sus devociones o de haberlas hecho mal.» Y el abate de Choisy observa muy acertadamente: «Más de una vez, con escándalo del pueblo sencillo, pero con edificación de los espíritus más prudentes y claros, el Rey ha preferido alejarse de los sacros misterios —sin atender a lo que los políticos murmuraran— antes que acercarse a ellos indignamente.» En 1704, al borde de la ancianidad, y más juicioso, confesaba aún a Massillon, después de uno de los fulgurantes discursos de los que el célebre predicador tenía la exclusiva: «Todas las veces que os he oído, padre mío, he quedado muy descontento de mí mismo.» No son éstas las palabras de un hombre que sólo practica su religión por rutina, por conveniencia o razón de Estado.[1]

Convicciones poco complicadas, cuya segura simplicidad ponía al Rey Sol al abrigo de las insidiosas sutilezas del jansenismo y el quietismo, una fe muy alejada, sin duda alguna, del estremecimiento pascaliano, de las ansiosas preguntas, de las fulgurantes revelaciones, desde luego. Pero de ninguna manera una conciencia siempre satisfecha de sí misma, a la que bastan algunas prácticas supersticiosas para creerse a salvo; no se trata de algo tan simple. A través de las gloriosas apariencias del celebrante de la religión oficial se adivina a un hombre enfrentado, como todos, a sí mismo, que lucha también el combate con el Angel, como es propio de nuestra condición.

Porque el Rey de la soberana etiqueta ha conocido las humanas pasiones, las que lo devastan todo. Ha vencido a unas y sucumbido a otras; igual que todos los hombres. Su vida, al parecer, ha sido una batalla de la voluntad. Siendo joven, estaba sujeto a accesos de furibunda cólera; logró frenarlos y mantenerse siempre, en cualquier circunstancia, extraordinariamente dueño de sí mismo. Jamás permitió a su naturaleza dar muestra de sufrimiento; ni se permitió estar enfermo y mucho menos mostrarlo. Y ante la muerte, podremos ver cómo da pruebas de una admirable firmeza de alma.

Indudablemente, por lo que toca a otros puntos fue menos ejemplar. Los historiadores, para mostrar que fue, como suele decirse, «un extraño a las delicadezas de la moral cristiana», han insistido demasiado sobre los extravíos de su vida sentimental. Es cierto que el espectáculo, a este respecto, no es nada edificante. «Si es verdad —escribe él mismo en sus *Mémoires*— que nuestro corazón, no pudiendo desmentir la debilidad de su naturaleza, siente nacer muy a su pesar, estas vulgares emociones, nuestra razón al menos debe alejarlas.» Lo menos que puede decirse es que aplicó mal semejante precepto. Esa exhibición de amantes y de bastardos legitimados llama la atención. Pero ¿tenía mejor conducta Felipe IV, «Rey Católico» de Es-

demos decir si el Rey la leyó o no. Parece, sin embargo, que otros pasajes de la carta, referentes a la necesidad de hacer la paz, tuvieron alguna influencia en el soberano; se hallaría la huella de dichos pasajes en las conversaciones que Luis XIV tuvo con el mariscal de Villars.

1. Saint-Simon cuenta que, habiendo informado al Rey acerca de la muerte de su padre, quedó muy impresionado por la solicitud con que Luis XIV se inquietaba de que no hubiera recibido los sacramentos.

paña? Sus resonantes amores simultáneos con la tierna Mlle. de La Vallière, la inquietante y fascinadora Mme. de Montespan, sin hablar de otras bellezas menos ilustres, como Mlle. de la Motte Argencourt, Mlle. de Marivault, Mme. de Ludre y Mlle. de Fontanges, dan al Rey Cristianísimo un aspecto de sultán en su harén, poco agradable. ¿Quiere esto decir que, esclavo del grosero apetito, no haya sufrido por su causa? En muchas ocasiones, cuando se acercaba la fiesta de la Pascua, se le veía esforzarse por volver al buen camino, a fin de poder comulgar. Hubo incluso instantes patéticos: cuando, en 1675, un valeroso sacerdote de parroquia negó la absolución el Jueves Santo a Mme. de Montespan, el Rey, lejos de castigar al audaz, manifestóse muy turbado y ordenó a su querida que abandonase la Corte, lo que ella hizo, por poco tiempo, desde luego... Es también sorprendente —y debe inscribirse en el haber del monarca— que haya dejado que los predicadores —Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Dom Cosme— le dictaran la moral en pleno púlpito, con una precisión en las alusiones y una violencia en el anatema, que nos deja estupefactos; releamos el relampagueante sermón sobre la *Impureza*, de Bourdaloue, pronunciado a la cara del culpable; ¿qué dictador del siglo XX soportaría tales reproches? Gran pecador, pecador público, Luis XIV tenía conciencia plena de serlo, y eso es ya algo capital: el sentido del pecado en un alma es un elemento de salvación...

Además, no debe olvidarse que ese período de desbordamiento y de escandalosos amores tuvo un término, que a mediados del reinado concluyó para no comenzar más. Decisiva influencia de Mme. de Maintenon —se ha dicho— y del pequeño grupo devoto y hábil que la rodeaba. Puede que haya sido así, y no hay por qué disminuir los méritos de aquella mujer de bien, y de talento. Nieta convertida de Agrippa de Aubigné, viuda, todavía joven, del poeta paralítico Scarron, hecha aya de los hijos ilegítimos que el Rey había tenido de Mme. de Montespan, ganóse poco a poco los favores del dueño, con quien se casó secretamente, Mme. de Maintenon es todo lo contrario de una vulgar ambiciosa que hubiera utilizado los escrúpulos de conciencia de Luis XIV para adueñarse de él. «Señor Dios mío, que me habéis colocado en el puesto en que estoy —exclama en un texto con apariencias de confesión—, yo quiero adorar durante toda mi vida la disposición de vuestra Providencia sobre mí, a la que sin reservas me someto. ¡Haced que yo sirva para la salvación del Rey! ¡Que yo me salve con él!» Semejantes frases eran sinceras. E igualmente sinceros eran los impulsos del propio Rey hacia Dios, su disgusto de la vida pasada, su cansancio de pecador que siempre vuelve a comenzar. La conspiración llevada a cabo por Mme. de Maintenon y Fénelon para «sitiarlo» y «asediarlo», no explica toda su actitud. Incluso cuando la secreta esposa no le inspire más que sentimientos de respeto, muy teñidos de aburrimiento, Luis XIV no volverá ya a sus antiguos descarríos. Tenía cuarenta y seis años cuando contrajo matrimonio con la viuda de Scarron; los últimos treinta años de su reinado serían de una perfecta dignidad. Y la vejez no explica por sí sola, sin duda alguna, esta victoria del Rey sobre sí mismo.

Pero hay todo un aspecto del carácter de Luis XIV que un cristiano no puede considerar sin experimentar un sentimiento bastante penoso. Puede llamársele orgullo, egoísmo o dureza de corazón; todas estas cosas suelen ir juntas. El orgullo parece haber sido connatural al Rey, pero tal defecto había sido muy desarrollado por la educación recibida. Aún niño, ya era objeto de una adulación que hubiera hecho perder la cabeza a cualquiera. Su madre se prosternaba ante él y declaraba «rodearlo de un respeto superior aún a su amor»; su maestro de escritura le había dado esta frase, la primera que el joven discípulo debía copiar: «A los reyes se les debe homenaje; los monarcas hacen lo que les place.» La doctrina del Derecho divino no había hecho más que reforzar en él la inclinación al orgullo y tal vez incluso —puede sospecharse por diversos indicios— lo que se le había dicho acerca de su «milagroso» nacimiento pudo confirmarle en la convicción de haber sido investido de una misión muy superior al hombre.

El exceso de orgullo era, pues, su amenaza; y, en este punto, parece que tenía razón Fénelon al decir: «No amáis más que vuestra gloria

y comodidad. Lo relacionáis todo a vos mismo, como si fuerais el Dios de la tierra y como si las demás cosas no hubieran sido creadas sino para que os fueran sacrificadas.» Lo mismo debía pensar Bossuet, por más que se expresara con mayor prudencia, cuando hablaba acerca de los peligros del poder ilimitado y hacía alusión a Nabucodonosor y Baltasar... Saint-Simon iría más lejos al pintárnoslo con sus frases aceradas como «incapaz de amar más que a sí mismo, puesto que en sí hallaba su último fin».

A decir verdad, lo sorprendente no consistía en que se diera el orgullo en el Gran Rey, si se piensa en la educación recibida y en el culto de latría de que había sido objeto;[1] lo que es más importante aún es que este príncipe no haya cedido antes al delirio de la *hybris* en que los griegos veían la peor locura de los hombres. La frase, tantas veces citada, de que «sin el temor del infierno, se hubiera hecho adorar» es, simplemente, maliciosa. De hecho, el autoritarismo de la monarquía divinizada fue, en una amplia medida, temperada por la cortesía del Rey, por su perfecta educación, su buen sentido y, en el fondo de todo, por su religión. Era lo suficientemente inteligente para no perder de vista lo precario de las cosas humanas y el miedo del juicio; es lo que Bossuet llama «los remedios que el mismo Dios ha concedido a los reyes contra las tentaciones del poder». Mme. de Sevigné cuenta que, habiendo los Mínimos dedicado al Rey una tesis en la que le comparaban a Dios, de tal manera que parecía que «Dios no era más que la copia del monarca», Bossuet no tuvo dificultad en convencerle de la indecencia de aquel lenguaje y que Luis XIV «no lo toleró».

También es cierto que en la práctica había de mostrarse con frecuencia de una severidad o de una indiferencia rayana en lo inhumano. Muy capaz de ciertos rasgos de fácil bondad, especialmente con respecto a los humildes, aparecía —sobre todo en muchas circunstancias graves— desprovisto de la más elemental mansedumbre. Nada importante sería, si esa dureza no fuera más que un principio de gobierno. La frase que cita Oliverio de Ormesson: «Sé que no se me ama; pero no me preocupo, porque deseo reinar por el temor», no bastaría para condenarlo, porque podría discutirse durante mucho tiempo si para regir a los hombres vale más el método de la dulzura o el de la fuerza. Y su célebre crueldad, su crueldad tranquila para con las mujeres que amaba, se justifica perfectamente por el principio juiciosísimo, expuesto en su *Testament*, de no dejar nunca que los asuntos amorosos influyeran en el terreno político. Pero lo que en todo ello hay de grave es que esa dureza, ese orgullo y ese egoísmo le han endurecido el corazón y le han hecho insensible a los grandes sufrimientos, distraído ante las grandes injusticias, poco exacto incluso para con la equidad. Sorprende penosamente ese joven Rey al que vemos presionar abiertamente sobre los jueces del proceso contra Fouquet, a fin de obtener la cabeza del superintendente, y arrojar brutalmente en la desgracia, para siempre, a Oliverio de Ormesson —relator del asunto— porque no había procedido en aquel sentido. Pero nos aflige todavía más aquel viejo Rey que responde con medidas policíacas al llamamiento de Vauban en favor de la justicia. ¿Y qué decir del soberano de las Dragonadas, del dueño de los ejércitos que arrasan el Palatinado? Para ser un auténtico cristiano, faltó al gran Rey de Francia lo que, en el siglo precedente, había faltado también a un gran soberano católico, Felipe II de España: esa flor de delicadeza espiritual que es la misericordia, es decir, la caridad de Cristo.

Servir a la Iglesia o servirse de ella

Al pronunciar los numerosos y minuciosos juramentos que suponía la ceremonia de su consagración, Luis XIV había jurado «proteger a la Iglesia, como es deber de todo Rey en su reino» y de «conservarle la paz en todo tiempo» e impedir que fuera «víctima de turbaciones e ini-

1. El orgullo de Luis XIV tiene una excusa: el número y la insistencia de quienes le han incensado. El abate Dangeau, hermano del memorialista, compuso un *Dictionnaire des bienfaits du Roi*.

quidades». He aquí lo esencial de aquella alianza del trono y el altar que, desde Clodoveo, había constituido el fundamento de la monarquía francesa. Más preciso, uno de los juramentos añadía que el Rey se comprometía a conservar «los privilegios canónicos de la Iglesia, sus derechos y su jurisdicción». A lo que los oficiantes habían contestado en una súplica con apariencias de amonestación: «Así como veis al clero más próximo a los santos altares que el resto de los fieles, así debéis atender a mantenerlo en el puesto más honroso y en todos aquellos lugares convenientes, a fin de que el mediador de Dios ante los hombres os haga mediador del clero ante el pueblo.» Y en estas líneas se hallaba definido el puesto que el clero, primer orden del reino, pretendía ocupar en el Estado y que, de hecho, la era reconocido.

Luis XIV mantuvo, por supuesto, la vieja alianza del altar y el trono. La mantuvo como creyente que deseaba ser fiel a los juramentos de Reims, y también como político que sabía que la más sólida base de su trono estaba allí. Pero hay muchas maneras de concebir esa alianza, en principio, se trataba de la colaboración entre dos potencias, cada una de las cuales tenía su campo de acción: una el espiritual, otra el temporal. Pero que trabajaban de acuerdo para dirigir al pueblo hacia lo que era su mejor interés. De hecho, a lo largo del tiempo, semejante alianza en igualdad de poderes, apenas ha existido; a veces la Iglesia ha intentado someter al poder laico; o, con mayor frecuencia todavía, y más aún desde el fin de las grandes concepciones teocráticas, los reyes se aplicaron a fiscalizar a la Iglesia. Tal fue, desde luego, el proyecto, si no proclamado, sí sobreentendido, de Luis XIV. Respetada, halagada, rodeada de honores en los miembros de su jerarquía, ¿iba a ser la Iglesia, en el seno de un régimen cada vez más centralista y autoritario, otra cosa que un elemento del sistema, un engranaje del aparato gubernamental? Rápidamente pudo preguntárselo.

Uno de los principios absolutos del régimen, que no tuvo excepción alguna, fue el mantener apartado del poder a todo individuo eclesiástico. Sin duda, en recuerdo de Richelieu y Mazarino... Como alguien se admirara ante Luis XIV —cuenta Saint-Simon— de que no hubiera hecho entrar en el Consejo a cierto Cardenal cuyos servicios ponderaba mucho el Rey, éste contestó: «He tomado por norma no admitir a eclesiásticos en mi Consejo, y menos aún a un Cardenal.» Y en su *Testament* precisaría, no sin cierto humor, las razones de aquel ostracismo: «porque los hombres de Iglesia son propensos a aprovecharse demasiado de las ventajas de su profesión e incluso a veces —si les parece— servirse de ella para debilitar sus más legítimos deberes...»

Pero, si no quería que los eclesiásticos intervinieran en sus asuntos, no creía en la verdad de la conclusión recíproca, es decir, que él mismo hubiera de abstenerse de intervenir en las cosas de la Iglesia. Todo lo contrario. El encuentro de la esfera espiritual con la temporal, consecuencia molesta del Concordato de 1516, resultado de una institución viciada, que tanto mal había hecho a la Iglesia y contra la cual el Concilio de Trento había reaccionado con excesiva debilidad, debía ser erigida en principio de gobierno durante todo el reinado del Rey Sol. El derecho que el Concordato le reconocía, el derecho de la «presentación» de los candidatos a los obispados y abadías, fue plenamente usado por Luis XIV. Que el Papa se reservara la investidura canónica, no era más que una cosa secundaria a los ojos del monarca. De hecho era él, y sólo él, quien se encargaba de nombrar al alto clero.

Hay que subrayar que a sus ojos no se trataba de una labor sin importancia. Luis XIV tuvo, desde luego, la intención de asumir plenamente «la parte más peligrosa de sus deberes», como la llamaba Bossuet. Y quiso incluso, según se asegura, «observar en la milicia sagrada» la misma norma que para el nombramiento y ascenso de oficiales guardaba, y no admitir «a obispados y otras dignidades considerables más que a aquellos que hubieran servido a la Iglesia, sea en las misiones, sea en la función de párrocos o vicarios». Allí estaba, para ayudarle en su elección, el *Consejo de Conciencia;* el Rey lo presidía personalmente y, sobre todo, a partir del cambio que se opera en él entre 1682

y 1684, mostró mucho interés en lo que en él se decía; primero su confesor el Padre La Chaise[1] y sobre todo el Padre Le Tellier, ocuparon en él un importante puesto, representantes del clero de Francia ante el amo absoluto, distribuidores de títulos y beneficios, y ministros de los asuntos religiosos; pero en cuanto *Madame* de Maintenon se convirtió en la esposa secreta del Rey, dio jaque a los dos jesuitas en aquel juego y, desde entonces, fue ella el verdadero ministro de Cultos.

¿A qué resultados llegaron las buenas intenciones del Rey y de los personajes influyentes? En conjunto, poco satisfactorios. El mismo sistema de gobierno practicado por Luis XIV, al aislar más y más a su propia persona en el medio ambiente cerrado de Versalles, reforzando sin cesar la autoridad y la acción del poder central, había de hacer necesariamente de los obispos y altos prelados —o al menos de su gran mayoría— las criaturas de la Corte, el Gobierno y de la Administración. Le Tecier, Arzobispo de Reims; Juan Bautista Colbert, Obispo de Montauban, y Andrés Colbert, Obispo de Auxerre, eran hijos, hermanos o primos de ministros. El antiguo Limosnero de la Reina madre fue enviado a Saint-Malo, y el del Rey a Auch. *Madame* de Maintenon hizo instalar en Chartres a su devoto confidente, el abate Godet des Marais, un santo sacerdote. Más sorprendente todavía resultó el que numerosos prelados fueran incluidos entre la servidumbre del Rey; así Valot y Daquin, obispos respectivamente de Nevers y de Fréjus. Sanguin, Obispo de Senlis, cuyo padre era mayordomo en Versalles —todos ellos «pedantes purpurados», dice el duque y par de Francia Saint-Simon—, y el más vejado de todos, Ancelin, Obispo de Tulle, cuya madre había sido nodriza del Rey, lo que le valió el ser llamado en la Corte *«el Obispo Tetón»*.

Idéntica arbitrariedad reinaba en la elección de abades y abadesas. Siendo muy viva la rivalidad en este terreno, tales dignidades representaban mucho. El régimen de la Encomienda, ya denunciado en la época anterior por todos los reformadores, se encontraba ahora en mejor situación que antes. Llegóse a ver a algunas abadesas que cambiaban de Orden para lograr una abadía más rica; obispos que ofrecían una abadía de sus diócesis a cualquier ministro bien situado. Incluso Mme. de Montespan y Mlle. de Fontanges obtuvieron del favor real magníficas abadías para sus respectivas hermanas. Y una célebre anécdota, contada por Saint-Simon, nos muestra al pequeño conde de Toulouse, hijo legitimado de Luis XIV, reclamando una mitra para su ayudante de cámara, Picard, en compensación de las hermosas abadías obtenidas por su hermano Vexin. Y el colmo fue cuando el Rey Sol se empeñó en obtener de la Santa Sede la dispensa necesaria para que uno de los príncipes bastardos reconocidos por él se convirtiera en alto dignatario de la Iglesia.

Lo sorprendente es que tales procedimientos no hayan contaminado y degradado radicalmente al episcopado de la época de Luis XIV. De hecho, sin llegar a valer lo que en conjunto valía el episcopado de Luis XIII y Richelieu, no fue malo. Contó incluso con excelentes figuras, sobre todo las que quedaban de la época anterior, sencillamente fieles a sus deberes de estado. Pero lo que parecía más grave es que todo aquel alto clero de obispos mundanos y abades comendatarios, se mostrara literalmente devoto y entregado al Rey, deslumbrado por su gloria y celosamente serviciales. Incluso los que, como Bossuet, poseyeron los más brillantes mé-

1. El P. La Chaise, o de La Chaize (1624-1709), que ha dejado su nombre al conocido cementerio abierto al NE. de París, en un parque que entonces pertenecía a los jesuitas, ejerció una considerable influencia. Sin ser el «Secretario de Estado para los asuntos religiosos, el único representante de la Iglesia de Francia ante el soberano, el tesorero general de las munificencias reales» de que nos habla Rébelliau en el *Lavisse* (VIII, 1), «proponía» al Rey la distribución de beneficios. Cada viernes, después de la misa, Luis XIV se encerraba con él durante largas horas de «confesión» y de trabajo. Aplicóse con gran ánimo a evitar los nombramientos escandalosos, en lo que tiene gran mérito, abrumado por las solicitudes. Acerca del papel del personaje asediado por los solicitantes, cfr. el artículo del R. P. Guitton, *Le Père de la Chaize et la feuille des bénéfices*, en la *Revue d'Histoire d l'Eglise de France*, 1956, páginas 29 y sig.

ritos eclesiásticos, se dejaron fascinar por Versalles, la Corte y la presencia del Rey. «¿Qué vais a hacer en Reims? —preguntaba un elegante a Le Tellier, que regresaba a su diócesis—. ¡Os vais a aburrir allí como un perro!» Racine podrá bromear acerca de la «pequeña asamblea» de los cincuenta y dos prelados que van siempre detrás de la Corte; los sacerdotes ambiciosos deben hacer a Versalles sus verdaderos viajes *ad limina*. Sin duda alguna, se ha renunciado a utilizar a los obispos y grandes dignatarios eclesiásticos en las funciones laicas, por más que existan aún no pocos obispos diplomáticos o administradores, e incluso un arzobispo lugarteniente del reino y gobernador, y otro, Enrique de Sourdis, puesto al frente del Almirantazgo. Pero, evidentemente, se les utiliza; forman parte de los medios de gobierno igual que de la gloria real. Cuando Colbert halló dificultades en sus pretensiones de reglamentar la producción, fueron los obispos quienes se encargaron, en muchos lugares, de hacer obedecer a la clase obrera. La «familiarización» del episcopado con la Corte era tal que, habiendo el obispo de Agen cuidado poco su lenguaje en unas apreciaciones sobre la política de Colbert, el poderoso ministro le hizo una escena pública, en plena Corte, amenazándole con hacerle conducir a su diócesis entre guardias, mientras el otro no decía esta boca es mía, ¡temeroso, por supuesto, de semejante castigo!

Uno de los más desagradables resultados de esta tutela a que estaba sometido el alto clero, fue el separarle prácticamente de Roma. «Escribir directamente al Papa, a sus ministros o a personas situadas en aquella corte —dice Saint-Simon— o recibir cartas de ellos sin que el Rey y su secretario de Estado lo supieran y permitieran, era considerado un crimen de Estado imperdonable y que recibía su castigo, de manera que dicha costumbre había sido totalmente abolida.» Desaparecía de golpe, si no la fidelidad a Roma, sí al menos la unión íntima con la Santa Sede. «Hay una especie de ósmosis entre la Iglesia universal y la Iglesia particular, distintas sin estar separadas, abiertas la una a la otra, solidarias en sus intereses; cuando alguna de ellas se separa de la otra, no ocurre sin pérdida del verdadero camino de ambas».[1] La crisis galicana iba a mostrar dolorosamente las consecuencias de semejante separación de hecho y de espíritu. Y, sin duda alguna, hay que relacionar también con ella la evidente disminución del impulso espiritual que se observa a partir de los comienzos del reinado del Rey Sol. La legislación tridentina no será mejor recibida por Luis XIV que por sus predecesores; tampoco se abordará su puesta en práctica en las Asambleas del Clero, en las que ya no se piensa sino en las libertades galicanas.[2]

Hay que añadir que si, al someter de aquella manera al clero, Luis XIV seguía una gran política, tampoco estaban ausentes de sus cálculos intereses muy materiales. La concepción que él tenía de la propiedad era absolutamente totalitaria. «Todo aquello que se halla en el interior de nuestros Estados, de cualquier naturaleza que sea, nos pertenece... Los reyes poseen por naturaleza la disposición plena y entera de todos los bienes poseídos tanto por las personas eclesiásticas como por las seglares.» Cuanto se haya dicho del destino de los bienes de la Iglesia y de la intención de los fundadores no es más que un escrúpulo sin fundamento. «El principio no será invocado más que contra la tendencia del clero a sustraerse a las cargas públicas», y, en su *Testament*, Luis XIV demuestra en cinco puntos que «los eclesiásticos exentos de lujo y del peso de la familia» deberían incluso ¡pagar más impuestos que los otros órdenes sociales! ¡Pero, qué justificación de todas las

1. P. Brouthin, *La Réforme pastorale en France au XVII siècle*, II, 52.

2. El galicanismo es, pues, hecha abstracción de toda posición doctrinal, un giro de espíritu, común entonces al clero francés. Había además diversos grados en aquel particularismo moral y en el *chauvinisme* eclesiástico. Entre los obispos, el color de la sotana permitía reconocerlos: cuanto más acentuaba ese color los tonos azulados, tanto más el dueño de dicha sotana era más afecto al espíritu galicano. Saint-Simon habla del «rincón azul» de los obispos, y el famoso retrato de Bossuet por Rigaud que hoy se exhibe en el Louvre, muestra a *Monsieur* de Meaux vestido de un violeta francamente tendente al azul.

usurpaciones del Poder sobre los bienes de la Iglesia, en la distribución de beneficios, en la manera de enderezar cualquier parte de la fortuna clerical hacia las arcas, siempre vacías, del Estado! El asunto de la Regalía será la ocasión —si no la causa— del grave conflicto que va a enfrentar al Rey Cristianísimo con la Santa Sede; y es característico que al principio no haya parecido —aun cuando las finanzas reales no sacaran gran beneficio— más que una bagatela.[1]

De todas maneras, la colisión entre el Estado y la Iglesia es flagrante. Aun los mismos historiadores, que son los menos inclinados a condenar las equivocaciones del césaropapismo, lo reconocen: «¿Viose nunca tan estrecha unión de la Iglesia y el Estado?», exclama el Cardenal Baudrillart. «La Iglesia de Francia estaba estrechamente unida al Rey y casi confundida con el Estado», dice Pedro Gaxotte; más, categórico, Gabriel Hanotaux concluye: «La religión era el mismo Estado.» A los ojos de un católico sensible a las lecciones de la historia, esa clase de identificación no puede suscitar mucho entusiasmo. ¿Podía permanecer fiel a los principios cuya guardia ostenta una Iglesia nacional tan sometida al Poder? ¿No cedería a demasiados intereses temporales? Desde los tiempos de Constantino, desde Bizancio, la Iglesia ha aprendido a desconfiar de los «obispos de afuera». Bien fundado es el grito de indignación de Fénelon: «¡Ya no vienen de Roma los despojos y usurpaciones! ¡El Rey es en realidad más dueño de la Iglesia galicana que el mismo Papa; la autoridad del Rey sobre la Iglesia ha pasado a manos de jueces seculares; los laicos dominan a los obispos!» ¡Y si no se tratara más que de eso! Pero, convertido en dueño de hecho de la Iglesia nacional, ¿no pretenderá el soberano intervenir en terrenos más reservados? En un grave momento del conflicto jansenista, podremos oír al procurador general Aguesseau amenazar a la Iglesia con que el Rey puede «cuando le parezca, establecer un nuevo artículo de fe» e imponerlo a los obispos. Mucha prudencia había en el deseo formulado por Bossuet: «¡Dios preserve a nuestros reyes cristianísimos de la pretensión del dominio en las cosas sagradas!»

Es, en definitiva, esta confusión entre la Iglesia y el Estado, la que determinaría, a lo largo de todo el reinado, la política religiosa de Luis XIV. Su intervención en las «cosas sagradas» se operará constantemente en el sentido del absolutismo, del césaropapismo y de esa voluntad de unidad totalitaria que aparece igualmente en los demás terrenos, sea el económico, el de la vida intelectual o el de las Bellas Artes. De ello resultarán numerosas crisis y muchos dramas para concluir en un evidente fracaso.

El defensor de las costumbres y de la Fe

A decir verdad, la política religiosa de Luis XIV no adquirió el acentuado carácter —incluso brutal— de que dio pruebas en las crisis del protestantismo, del jansenismo o del quietismo y aun del mismo galicalismo, hasta pasados los años 1680-1685 que, en tales aspectos, señalan un giro en el reinado. A partir del año 1682, definitivamente instalado en Versalles, el Rey Sol ha llegado al colmo de su gloria, de su orgullosa gloria. Acaba de ser acuñada la medalla que lo compara al astro del día: París ha concedido a su dueño el título de Luis el Grande. La tregua de Ratisbona, en 1684, señala el apogeo del sol francés en Europa. Al mismo tiempo, el Rey, que ha superado los 45 años y ha quedado viudo, renuncia a los desenfrenos de su juventud, se casa con Mme. de Maintenon y, rápidamente, gira hacia una sincera conversión. Política religiosa y evolución interior están entonces en relación estrecha y, en cierto modo, se confunden; convertido en devoto, sin ser por ello menos autoritario, Luis XIV intervendrá en los asuntos religiosos, se va a erigir en defensor de la Fe y de las costumbres, en protector de la Iglesia, de una Iglesia cuyos pode-

1. Acerca de la Regalía y sus orígenes más espirituales que financieros, a pesar de las apariencias, ver más adelante, en el párrafo «El Rey Cristianísimo contra Roma».

res están, a sus ojos, estrechamente sometidos a los suyos.

Ya antes, incluso en los tiempos en que su conducta personal no lo calificaba demasiado bien para hacer de Padre de la Iglesia, había mostrado bastante celo en hacer respetar la fe católica y los mandamientos. El verso que Cléante, en el *Tartufo,* arroja a los devotos de toda especie: *¿por qué os encargáis de los intereses del cielo?*, no ha sido nunca tomado en cuenta por Luis XIV. Uno de los primeros actos de su reinado personal había sido el reiterar un edicto que castigaba con la muerte a los blasfemos; y, en 1661, el Parlamento decretaba dos sentencias en aplicación de aquel edicto: la una enviaba a galeras a un blasfemo y la otra hacía prender a cierto jugador de bolos que no conseguía curarse de la mala costumbre de jurar por el santo nombre de Dios cuando su bola no chocaba con nada. Tres años más tarde, en 1664, las religiosas de Port-Royal que se negaban a inclinarse ante la autoridad del arzobispo habían sido eficazmente dispersadas por la policía. De esta manera, el amante de Mlle. de La Vallière velaba por la defensa de la fe.

Más tarde, las cosas fueron aún mejor. A partir del «giro» del reinado, se multiplicaron las medidas oficiales en este sentido. Salieron a la luz numerosos decretos para que se velara por la santificación de los domingos y las «fiestas que tienen vigilia»; en total, 78 días —lo que, si hemos de creer al malicioso zapatero de La Fontaine, no ocurría sin gran molestia de obreros y artesanos trabajadores—. Una ordenanza real recordaba a los generales que sus soldados debían ayunar durante la Cuaresma; y cuando los jefes militares objetaron que les era difícil en campaña obedecer a tales disposiciones, se les contestó que los intendentes habrían de dirigirse a los obispos para recabar las necesarias dispensas.

Convertido personalmente a una práctica religiosa más estricta, Luis XIV hizo sentir toda su autoridad sobre la Corte para que le imitara. Léese en el *Journal* de Dangeau, con fecha del 3 de abril de 1684, lunes de Pascua: «El Rey, en la audiencia, habló duramente acerca de los cortesanos que no cumplen con el Precepto pascual. Dijo que estimaba mucho más a quienes lo cumplían y que exhortaba a todos a pensar en ello seriamente, añadiendo que le sería grato.» Decididamente, se estaba lejos del verso de Cléante. Puédese dudar de que tales expresiones hayan originado un verdadero enderezamiento espiritual en la Corte. Versalles se divirtió mucho en cierta ocasión en que el marqués de Brissac gastó una broma a las falsas devotas, diciendo en voz alta, una tarde, que el Rey no asistiría a la oración; oyéndolo, las bellas damas se apresuraron a apagar las llamas de sus velas y a abandonar la capilla; pero quedaron bien corridas cuando se dieron cuenta, en seguida, de que el augusto orante había llegado. Las célebres ironías de La Bruyère dan en lo justo: «Guardarse un buen puesto para la salvación, saberse los rincones de la capilla, conocer los lados, los sitios en que uno es visto o no es visto... ése es el mayor esfuerzo de la devoción de nuestro tiempo. Un devoto es aquel que, bajo un Rey ateo, sería ateo.»

Luis XIV no se limitó, desde luego, a representar este papel de defensor de la fe dentro del recinto de Versalles y en la tarea de enviar a confesarse a los cortesanos. Cuando estallaron los sucesos en que se ponía a prueba la pureza de la Fe y del dogma, el Rey intervino con un celo igualmente vivo. En el tumulto jansenista [1] se mostró más vehemente que el mismo Papa en su empeño de reanudar la lucha; se prohibió a las religiosas de Port-Royal que recibieran novicias; cuatro o cinco jansenistas de segunda categoría fueron encerrados en la Bastilla. Más adelante, cuando el asunto recibió un giro más grave, el Rey intervino personalmente, presionando a las autoridades españolas para que el Padre Quesnel fuera arrestado, examinando él mismo los papeles del sospechoso, en colaboración con Mme. de Montespan y el Padre La Chaise, pidiendo al Papa que condenara sin tardanza las proposiciones culpables, decidiendo la destrucción de Port-Royal-des-Champs y, «por su orden expresa», haciendo que el reacio

1. La historia del jansenismo y el quietismo son el objeto de nuestro capítulo VI, dedicado por entero al tema.

Parlamento registrara la Bula *Unigenitus*. A la muerte de Luis XIV, había en prisión más de dos mil personas a causa del jansenismo.

La misma actitud adoptó el Rey con respecto al quietismo. Contra las *Maximes des Saints* y el *Nouveau Testament en français*, el Rey Sol se hizo teólogo; y cuando los que examinaban las tesis de Fénelon, en Roma, vacilaban y se dividían, el soberano envió un memorial contra los partidarios del Cisne de Cambrai. Entretanto, el Padre Lacombe era detenido por la policía real, encerrado primero en la Bastilla y después en la isla de Ré; más adelante, por nueve años, en el castillo de Lourdes y otros catorce en Vincennes, antes de ser declarado loco y enviado a morir a Charenton.[1]

En una frase incisiva, Saint-Simon ha tratado de explicar esta conducta, diciendo que, una vez envejecido, el Rey Sol «se había contentado con hacer penitencia en las espaldas de otros». Es posible que la ironía no esté del todo justificada. Puédese creer también que, vuelto a una fe más exigente, y más consciente de los deberes que le incumbían a consecuencia de las promesas de su consagración, Luis XIV quiso sinceramente asumir ese papel de «sargento de Dios», del que su antepasado San Luis decía que debía ser la primera obligación de los reyes, y que él asumía tal y como lo entendían los hombres de su tiempo. Y sobre todo, en aquel sistema de absolutismo sin grietas que Luis XIV pretendía instaurar, los inconformistas religiosos aparecían como rebeldes, agentes de destrucción de aquella unidad nacional cuyo cimiento lo constituía la religión católica. El principio «un Rey, una ley, una fe» no admitía desviaciones doctrinales. Y menos aún herejías: el más grande drama religioso de todo aquel reinado iba a demostrarlo más que suficientemente.

1. En el haber de Luis XIV como «defensor de la Fe» hay que colocar también el restablecimiento del catolicismo en Alsacia, donde había sido casi eliminado por el protestantismo. La anexión de Alsacia fue beneficiosa para los católicos. El 21 de octubre de 1681, tres meses después de la rendición de Estrasburgo, se celebró una misa en la catedral; era la primera que se celebraba allí desde hacía 122 años. Dos días más tarde, el Obispo Furstenberg, alemán muy favorable a Francia, recibía a Luis XIV en el atrio. También los jesuitas de la provincia de Champaña se pusieron al trabajo. A ellos se debió la sugerencia de establecer en Alsacia colonos católicos.

"Peor que un crimen, un error": la revocación del Edicto de Nantes

Al tomar el poder personal, Luis XIV encontró la cuestión protestante en una situación bastante ambigua.[1] Los «religionarios» —así se les llamaba ordinariamente— eran todavía muy numerosos —desde luego más de un millón— repartidos en seiscientos cincuenta templos, con setecientos treinta y seis pastores. Abundaban los marinos, como Duquesne, en las costas de Normandía, de Aunis y Poitou; industriales y comerciantes en Montauban, Nimes, Montpellier, Grenoble; agricultores como los montañeses del Delfinado y de Cévennes. Abandonados por los jefes turbulentos, que habían buscado fortuna en las revueltas, eran en conjunto gentes tranquilas, deseosos de hacerse olvidar. En 1652, en nombre del Rey, Mazarino les concedió un «satisfecit» que, como ya hemos visto, no era tal vez más que una astucia política. «Si la pequeña grey pasta mala hierba, al menos no se separa», decía el Cardenal. Colbert, cuya influencia crecía por entonces, apreciaba las cualidades laboriosas de la población protestante. Turena, gloriosa espada de la corona, no se había convertido aún. Podía pensarse en el mantenimiento de la paz.

Pero el fanatismo no estaba desarmado, ni de un lado ni del otro. En diversas provincias, donde eran más numerosos, los reformados infligían a los papistas reiteradas vejaciones; dondequiera que la administración cerrara los ojos, trataban de desarrollarse, violando sin pudor las estipulaciones del Edicto de Nantes; sólo en el país de Gex fueron abiertos en cincuenta

1. Ver, más arriba, cap. III.

años veintitrés nuevos templos. Por su parte, los católicos, consideraban la pacificación impuesta por Enrique IV como una tregua revocable en cualquier momento. Aun destruido el partido político reformado, quedaba vivo el recuerdo del Estado dentro del Estado y los peligros que el poderío protestante había hecho correr al reino. «Inglaterra y los países protestantes del Norte —dice juiciosamente Jaime Bainville— habían dado el ejemplo, al suprimir los restos del catolicismo y separar a los católicos de los empleos públicos.» Si el Rey de Francia decidía hacer en su casa lo que había hecho el Rey de Inglaterra en la propia, la opinión pública le aplaudiría sin duda alguna.

¿Por qué Luis XIV se adhirió a esta política, radicalmente distinta de la de Richelieu y Mazarino? No puede dudarse del motivo: ante todo, por razones religiosas —de una religión entendida en un sentido demasiado estrecho— y que nos parece —en definitiva— poco cristiana, pero que era la de la inmensa mayoría de sus contemporáneos. El día de su consagración había jurado «exterminar de su tierra, de todos los lugares en que tuviera jurisdicción, a todos los herejes señalados como tales por la Iglesia». Allí había para él un deber de conciencia. Bossuet se lo recordaba en su *Politique tirée de l'Ecriture Sainte:* «El Rey debe emplear su autoridad en destruir en sus Estados las falsas religiones.» Y Luis XIV era indudablemente sincero al escribir: «No quiero dudar de que es la voluntad divina lo que se sirve de mí para conducir a sus caminos a todos aquellos que están a mis órdenes.»

Por supuesto, semejante motivo psicológico estaba reforzado por las razones políticas que ya conocemos. Todos los súbditos de Luis XIV —nunca lo subrayaremos bastante— pensaban que el orden perfecto en el Estado excluía la diversidad de religión. «Si todos los súbditos del Rey —dice Fléchier— no se mantienen en la uniformidad del culto exterior como en la unidad interior de la fe, habrá siempre pueblos diversos que combatirán uno contra el otro en el seno de la Iglesia y de la república, y serán cuerpos separados.» Algunas voces reformadas contestaban a este totalitarismo católico: «La diferencia de religiones desfigura al Estado», decía el protestante Elías Benoist. Y Turena: «La independencia de los pastores no es compatible con un orden reglamentado.» Era todo el sistema del absolutismo unificador, deseado por toda Francia, el que tendía a la eliminación de las diferencias en la fe.[1]

Desde los comienzos de su reinado personal, Luis XIV dedicó a los protestantes una frialdad que lindaba con la hostilidad. Cuando los Cuerpos constituidos vinieron a presentarle sus parabienes, se negó a recibir a los ministros protestantes, y el pastor Vignoles, enviado por su Cámara de Castries, fue expulsado de París. La Asamblea del Clero acababa de quejarse de diversas usurpaciones de los «religionarios»: un edicto ordenó que se abriera una encuesta en cada provincia, llevada a cabo por un católico y un protestante; este último fue seleccionado en todas partes entre los más tibios. En Poitou fueron destruidos sesenta y cuatro templos; sólo dos subsistieron en el país de Gex. Otro edicto, en 1662, fue todavía más lejos; aplicando «stricto sensu» el artículo 28 del Edicto de Nantes que autorizaba a los protestantes para tener sus escuelas —pero que no fijaba ni el número de los maestros ni la importancia de las clases— se determinó que no habría más que un solo maestro por escuela: en Marennes, los seiscientos niños protestantes no tuvieron más que un institutor. En junio de 1662, los hugonotes que no se habían descubierto al paso de las procesiones, fueron enviados a galeras. ¡Hubiera podido esperarse más tolerancia de aquellos años en que la Corte aplaudía *La escuela de las mujeres*, el *Tartufo* y el *Don Juan!*

¿No había otros medios de conducir a la

1. Reunidos en París, en 1657, los delegados de las Iglesias reformadas votaron una resolución bastante sorprendente, que fundaba teológicamente el absolutismo real: «Sostenemos en política el mismo pensamiento que en religión. Creemos que un súbdito no puede nunca merecer nada de su soberano y que tras haberle hecho los más señalados servicios de que es capaz, sólo insolentemente podrá pretender el menor de sus favores, sino como pura gracia.»

Unidad católica a los «religionarios» separados? Algunas buenas almas lo creían y trabajaban generosamente en convencerlos. Los jansenistas, a los que la «Paz clementina» acababa de reconciliar con la Iglesia, se distiguieron en esa tarea: Nicole y Arnauld publicaron tres tratados para refutar los errores calvinistas. Algunos obispos se pusieron en acción con una serie de cartas pastorales: entre ellos, Hardouin de Péréfixe de Beaumont, entonces Obispo de Rodez, y más tarde Arzobispo de París; lo mismo hicieron los jesuitas, como Raimbourg, y los seculares y laicos agrupados en la *Compagnie du Salutaire Entretien.* A todos los eclipsó el joven Bossuet con su *Exposition de la Doctrine catholique,* admirable folleto, decisivo y profundo, que fue aprobado por Inocencio XI, y, más adelante por su *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes.* A lo que replicaron los protestantes con Juan Claude (1619-1687), Aubertin, Jurieu (1639-1713) y Basnage. En 1678, una conferencia, pedida por Mlle. de Duras, promovió en un torneo oratorio a Claude y Bossuet; los católicos afirmaron que su campeón había aplastado a su rival.

Semejantes controversias llegaron a algún resultado. Las conversaciones sensacionales fueron, en gran medida, fruto de las argumentaciones de Bossuet, de Montausier y de Dangeau. La misma Mlle. de Duras se convirtió al catolicismo para complacer al Rey y ganarse pues-conversiones fue la de Turena, que en 1668, volvió a la fe de sus mayores con la gravedad, la sinceridad y lealtad de un soldado. Todas las conversiones de aquellos años no valieron lo que la suya; algunos se adhirieron al catolicismo para complacer al rey y ganarse puestos y favores; otros, por motivos todavía más materiales. Pellisson, antiguo comisario del superintendente Fouquet, también convertido, inventó la «caja de las conversiones», alimentada con las rentas de las más ricas abadías de las que el Rey dejaba vacante el puesto de abad; y, a partir de una orden de 1676, por los tercios de la Regalía; un plebeyo que abjurara, recibía seis libras; un caballero, treinta; cuarenta un sargento... pero, para los nobles, la recompensa llegaba hasta tres mil libras de pensión. Interesadas o no, tales abjuraciones surtían su efecto: así la del duque de la Trémoille como la del duque de la Force, por más que esta última quedara sujeta a caución.[1] Contribuían a dar al Rey la impresión de que la vuelta al catolicismo de todos los protestantes era cosa posible; con lo que crecían las presiones que en este sentido se hacían sobre el monarca.

Presiones que procedían de todos los lados. En cada una de sus sesiones, la Asamblea del Clero volvía a sus quejas contra los violencias protestantes. En 1675, el coadjutor de Arles gritaba, dirigiéndose al Rey que por entonces coronaba la victoria de sus armas: «¿No sois acaso deudor a Dios de esas gloriosas conquistas? No queda más sino que acabéis de dar muestras de vuestro reconocimiento empleando vuestra autoridad en la completa extirpación de la herejía.» ¿A qué esperaba Luis XIV para convertirse en un nuevo Teodosio, o un nuevo Carlomagno? «La libertad de conciencia —precisaba la misma Asamblea— es considerada por todos los católicos como un abismo abierto a sus pies, como una trampa preparada a su simplicidad, como una puerta abierta al libertinaje. ¡Arrancadles, Sire, arrancadles esa funesta libertad!» No hay ni que dudar de que Mme. de Maintenon insinuaba tales ideas al Rey, con creciente insistencia, a medida que aumentaba su influencia. ¿No decía acaso aquella nieta de Agrippa de Aubigné, en 1679: «Si Dios nos conserva al Rey no quedará en veinte años un solo hugonote»? El cada vez más acreditado Louvois empujaba en el mismo sentido, por odio a Colbert, que deseaba conservar en sus puestos y proteger a los industriales y a los buenos obreros protestantes, como a todos los demás, y por no dejar a su enemiga, Mme. de Maintenon, toda el beneficio de aquella operación. Los devotos que rodeaban al Rey eran partidarios de las maneras fuertes. Ni está excluido que demasiados interesados, celosos de los éxitos comerciales e industriales de los hugonotes, no hayan empleado su influencia con intenciones nada apostólicas. No puede uno impedir el mal humor al leer en una

1. Cfr. el libro de su descendiente, el duque de la Force, *Louis XIV et sa Cour,* París, 1956, pág. 58.

carta de Mme. de Maintenon a su hermano, escrita en el instante en que la persecución se hacía seria, esta frase sin artificios: «Ha llegado el momento de adquirir las tierras de los protestantes: no valen nada.»

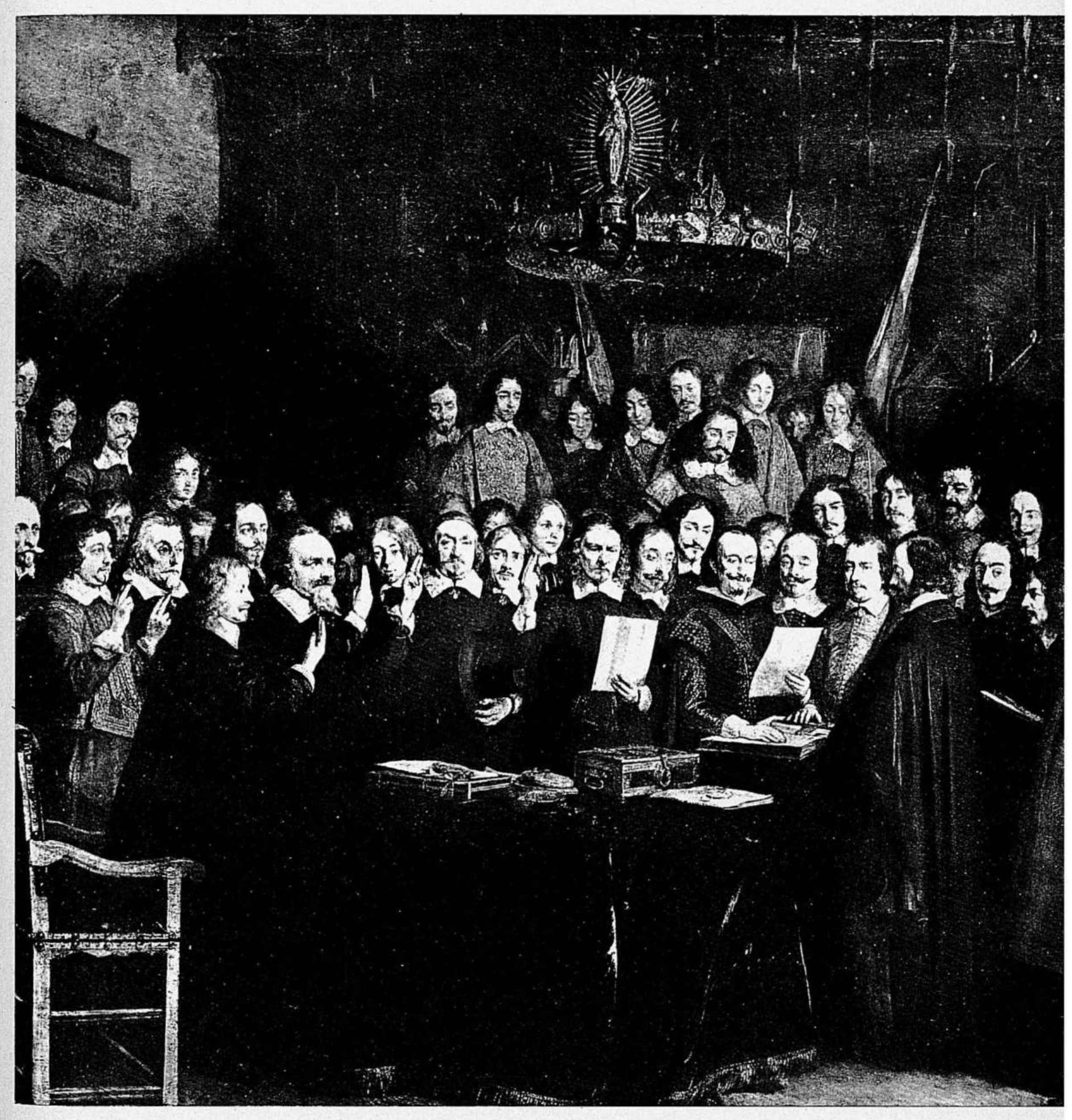
«He creído, hijo mío —escribió Luis XIV en sus *Mémoires*— que el mejor medio para reducir poco a poco a los hugonotes de mi reino, era, en primer lugar, no acosarles en todo con nuevo rigor, sino observar lo que habían obtenido de mis predecesores, sin concederles nada más, limitando la ejecución de aquellas concesiones en los confines que pudieran permitir la justicia y el decoro. En cuanto a las gracias que sólo dependían de mí, resolví no concederles ninguna, para obligarles a considerar el interés de hacerse católicos.» Era eso exactamente lo que habían sugerido el consejero Bernard, del tribunal civil de Béziers en su *Explication de l'Edit de Nantes* (1666) y el jesuita Meyner en su *Edit de Nantes exécuté selon les intentions de Henri le Grand* (1670).

Por de pronto, los protestantes fueron sometidos a toda clase de vejaciones. ¡En nombre del Edicto de Nantes! Se prohibió todo aquello que no había sido formalmente autorizado. Por ejemplo, no se había dicho que los reformados pudieran enterrar a sus muertos de día; por tanto se les obligaba a hacerlo de noche. No se había dicho que pudieran invitar a todos sus amigos a sus nupcias: se limitaba a doce el número de asistentes. No se había dicho formalmente que tuvieran el derecho de ser jueces o notarios, ujieres, secretarios del Rey, abogados, médicos, libreros, impresores; y se les expulsó de todas esas profesiones. Pocas veces fue mejor puesto por obra el arte de forzar los textos. Quedaron prohibidos los matrimonios mixtos; los niños que de ellos nacían, declarados ilegítimos, eran arrancados a sus padres para ser educados en la religión católica. Lo odioso mezclóse a lo cómico en el caso de un anciano de ochenta años, nacido en aquellas condiciones, ¡a quien se llamó para conducirlo al catecismo! Declaróse que los niños protestantes podían, desde los siete años, hacerse católicos y exigir a sus padres una pensión para ser educados en la religión romana. Y, como se iniciara una corriente de emigración a la vista de semejantes medidas, un edicto enviaba a galeras a los fugitivos que fueran capturados y anulaba todas las ventas de bienes inmuebles realizadas por ellos en dos años...

Los resultados de tales medidas fueron contradictorios. Los blandos y tibios cedieron y abjuraron; los convencidos resistieron; estallaron disturbios en el Vivarais, en el Languedoc, a las mismas puertas de Burdeos; inmediatamente después, algunos protestantes, y entre ellos un pastor, fueron apaleados. Pronto se llegó más adelante. Colbert moría en 1683; Louvois alcanzó una influencia considerable; tal vez fue él quien inventó un abominable procedimiento de conversión, a menos que deba atribuirse al intendente de Poitou, Marillac: las *Dragonadas*. Se enviaba a un determinado número de soldados —dragones u otros, pero los primeros fueron los peores— con derecho a alojarse en las casas de los protestantes y hacer en ellas todo lo que quisieran. Es fácil imaginar a qué excesos pudieron entregarse aquellos «misioneros» con bota militar. Un grabado de la época nos muestra a uno de ellos, espada al flanco —razón penetrante, dice la leyenda— apuntando con su mosquete —razón invencible— a un protestante arrodillado que se dispone a firmar su abjuración. Cometiéronse las peores abominaciones: pillajes, torturas, violaciones a millares. A hombres y niños se les quemaron los pies a fuego lento; las mujeres fueron arrastradas por los cabellos hasta la calle; los ancianos apaleados en presencia de sus hijos... Y los horrores fueron tales que numerosos católicos en muchos lugares ofrecieron abrigo a los protestantes en cuyas casas caían los dragones del Rey. Obispos como Camus en Grenoble, el Cardenal de Coislin en Orleáns, *Messieurs* de Gap, Lescar, Tarbes, Saint-Pons, protestaron públicamente y se opusieron al envío de tropas a sus diócesis; la Asamblea del Clero, en 1685, votó una resolución que condenaba el empleo de la fuerza.

¿Qué sabía exactamente Luis XIV de todo aquel drama? Se ha repetido que ignoraba las dragonadas. ¿Completamente? La cosa nos sorprendería. Cuesta imaginar que de todas aquellas protestas del clero, de numerosos obispos, del mariscal de Vauban y de otros personajes,

El pintor holandés Terborch se hallaba en Münster cuando se firma la Paz de Westfalia. Ha dejado los retratos de los plenipotenciarios reunidos en sesión. Obsérvese la gravedad de su rostros. No sin razón; consagraban definitivamente el fin de la unidad espiritual de Europa y el triunfo de las religiones Nacionales.
National Gallery. Londres.



ninguna haya llegado a oídos del Rey. Por lo demás, destituyó a Marillac. Pero indudablemente estaba convencido de que no se trataba más que de algunos excesos. Luis XIV se mostraba particularmente sensible a los resultados obtenidos, a aquellas conversiones en masa cuya noticia le llegaba cada día y le traía «grandes motivos de alegría», nos dice Mme. de Maintenon. Porque la verdad es que hubo conversiones y en gran cantidad. ¡Sesenta mil en tres días en la región de Nimes! En Montauban, toda la población en masa, por acuerdo del Consejo municipal. Lo mismo en Burdeos. Sucesivamente, Castres, Montpellier, Uzès, siguieron el buen ejemplo. En diversos lugares, el solo anuncio de la llegada de los dragones ya despertaba un excesivo celo de abjuración. Los más prudentes entre los católicos se preguntaban de qué servían las conversiones operadas de aquella manera; y Mme. de Maintenon se inquietaba por el estado de ánimo de todos aquellos desgraciados que abjuraban «sin saber por qué»: ¡cuando la verdad era que lo sabían demasiado bien! [1]

Pero, ¿es que había aún protestantes en Francia? Persuadióse a Luis XIV que los que no habían huido se habían convertido ya o estaban a punto de hacerlo. Le Tellier, Louvois, el Padre La Chaise se lo repetían cada vez que el correo traía —casi a diario— la buena nueva de una abjuración en masa. El 18 de octubre de 1685, en Fontainebleau, fue presentado a la firma del Rey un edicto preparado por Le Tellier; el 22 quedaba registrado en el Parlamento: la nueva disposición *revocaba el Edicto de Nantes*. «Puesto que —decía el preámbulo— la mejor y más numerosa parte de nuestros súbditos pertenecientes a la Religión llamada reformada han abrazado el catolicismo, la ejecución del Edicto de Nantes se ha hecho inútil... Hemos juzgado que nada mejor podíamos hacer, para borrar la memoria de los disturbios, confusiones y males que el progreso de dicha falsa religión ha causado en nuestros reinos, que revocar enteramente el Edicto de Nantes».[1]

Todos los templos serían demolidos. Todas las asambleas protestantes quedaban prohibidas, incluso las tenidas en casas particulares. Los pastores debían abandonar el reino en el plazo de quince días. Los niños nacidos de padres protestantes serían bautizados por los párrocos y educados en el catolicismo. Los fieles reformados que intentaran emigrar serían condenados a galeras... Medidas —hay que decirlo— completamente análogas a las que, como ya hemos visto, herían a los católicos en numerosos países protestantes [2] pero que sentimos dolorosamente ver tomadas por el nieto de Enrique IV. Francia se ponía a la altura de aquellos países en que la intolerancia estaba erigida en norma: Luis XIV rompía claramente con la política de sus prudentes predecesores.

Aquel acto, al que es difícil no aplicar la célebre frase: «peor que un crimen, un error»,[3] fue acogido por la opinión pública con desolador entusiasmo. Se importunó a las musas, se movilizó a los artistas. La Academia francesa puso a concurso este tema de oratoria: «Apolo vencedor de la serpiente Pitón»; y Fontenelle se llevó la palma. Acuñáronse seis medallas y se hicieron siete grabados. Le Brun pintó sus cuadros, Coysevox cinceló sus estatuas acerca del mismo tema. Los más elevados espíritus de la época aprobaron la medida: Racine, La Bruyè-

1. No contento con actuar en su propia casa, el gobierno real intervino en Saboya, donde el joven duque Víctor-Amadeo II, de veinte años, estaba muy dominado por entonces por la atracción francesa. La persecución contra los Valdenses, desencadenada treinta años antes, y un poco mitigada, restablecióse con más vigor. Los Valdenses de Briançon y Pignerol, huyendo de Francia, se habían refugiado en los valles piamonteses. Las tropas saboyanas los cazaron, ayudadas por soldados franceses de Catinat. Aquello, más que una guerra fue un degüello. En el prado de la Tour fueron asesinados tres mil mujeres y niños. Las prisiones saboyanas se colmaron de prisioneros.

1. La revocación no fue aplicada en Alsacia, regida por los tratados de Westfalia. Pero hubo algunas dragonadas también en aquel país.

2. Cfr. más arriba.

3. Palabras pronunciadas con ocasión de la ejecución del duque de Enghien; se han atribuido con frecuencia a Fouché o a Talleyrand, pero, de hecho, son de Boulay de la Meurthe.

re, La Fontaine, Mme. de Sevigné, que escribía: «Es la más grande y bella cosa que jamás se haya imaginado y realizado». El abate de Rancé apeló al milagro: «¡Un milagro que no hubiéramos creído ver en nuestros días!» Esta era también la opinión de Bossuet que, en la oración fúnebre de Michel Le Tellier, debía «elevar hasta el cielo» sus aclamaciones en honor de «aquel nuevo Constantino, aquel nuevo Teodosio, Marciano y Carlomagno». Raras fueron entonces las personalidades lo suficiente libres para expresar su desaprobación y sus temores: un Vauban —inmediatamente— y un Saint-Simon más tarde. Pero Luis XIV tuvo innegablemente a toda la opinión de su lado.

En cuanto al Papa Inocencio XI, su actitud fue —hay que confesarlo— ambigua: aun declarando públicamente a Cristina de Suecia que «la fuerza no ha vencido nunca a la herejía, sino que siempre la ha propagado», aun haciendo decir a Jacobo II de Inglaterra que se mostrara benévolo para con los protestantes refugiados en su reino, y procurando que Luis XIV atenuara sus rigores, hizo felicitar oficialmente al Rey de Francia y, un año más tarde, a fin de desmentir los rumores que acerca de él circulaban, celebrar un *Tedéum*. ¿Existía por su parte aquella «efusión de júbilo» de que habla el embajador de Francia, el duque de Estrées? El diplomático pudo exagerar para halagar al monarca, su dueño. La misma fórmula empleada en la carta pontificia de felicitación, podía ser entendida de diversas maneras: «Es una obra —decía— que la Iglesia no olvidará señalar en sus anales...» Las circunstancias políticas —la disputa galicana estaba en su plenitud— explican sin duda la actitud del Pontífice y sus reservas mentales.[1]

Pero nada de esto disminuye el hecho de que aquel entusiasmo casi general por lo que constituía un crimen contra la conciencia, sigue siendo aflictivo. Explícase por la intolerancia del tiempo, por el anhelo de la unidad nacional, por la convicción —desde luego sincera entre los mejores— de que muchos de los reformados habían vuelto de buen grado al aprisco católico. Nada más significativo que la actitud de Bossuet en aquella ocasión. Acabamos de leer sus exclamaciones entusiastas por la revocación del Edicto, pero también estuvo entre los obispos que rechazaron la violencia en sus diócesis y condenados los abusos del poder. Públicamente declaró que no era preciso obligar a la práctica de la comunión ni a la asistencia a misa a los nuevos «reunidos», sino que había que usar para con ellos la dulzura, instruyéndolos con mansedumbre. Más aún: bien pronto se dedicaría a reemprender el trabajo de aproximación entre las confesiones adversas.[1] La actitud de aquel gran cristiano nos impulsa a juzgar con más circunspección lo que nos parece una vergonzosa medida, completamente inadmisible que, a los ojos de sus contemporáneos, pareció en cambio un acto de sabiduría política y de verdadera religión...

Según el juicio de la historia, la revocación del Edicto de Nantes aparece como una equivocación insigne. Supuso para Francia una verdadera y seria pérdida de energía y riqueza. A pesar de las prohibiciones reales y no sin dolorosas vacilaciones, gran número de protestantes prefirieron huir antes que abjurar. ¿Cuántos fueron? Las cifras propuestas varían de 60 000 a dos millones; la última es evidentemente absurda; verosímilmente, serían unos 300 a 500 000. Huida espantosa, éxodo doloroso del todo semejante a los que nuestros tiempos han conocido en abundancia. Huíase en barca, de las costas de Aunis y Bretaña, en medio de las tormentas; se huía por los más escarpados caminos de los Alpes y el Jura, en el rigor de invierno. ¿Cuántos de aquellos fugitivos hallaron la muerte? Los capturados por la policía eran enviados a galeras; los más dichosos, caían asesinados. Aquellos emigrantes eran en su mayoría excelentes personas, buenos artesanos, marineros, soldados, profesores: hombres todos

1. Reservas mentales: he aquí un rasgo bien claro. Le Camus, Obispo de Grenoble, había caído en desgracia por haber denunciado las persecuciones violentas contra los hugonotes; el Papa le confirió en seguida la púrpura (8 de septiembre de 1686).

1. Cfr. cap. V, párrafo: «Una esperanza decepcionada».

enérgicos y laboriosos. ¡Qué riqueza humana perdía con ellos Francia! Y qué riqueza material también, porque muchos de los fugitivos lograron llevarse consigo el oro que poseían. Numerosos países ofrecieron con empeño asilo a los protestantes franceses: el Gran Elector pobló con ellos Berlín y Brandeburgo; Holanda acogió, sobre todo, a los intelectuales y sabios: Pedro Bayle, Jurieu y Claude enseñaron allí. Suecia, las colonias inglesas de América, Irlanda del Norte, Africa del Sur, los vieron llegar también. Y aquellos emigrantes llevaban consigo técnicas francesas, entonces desconocidas en los países a que iban. Así, en Ulster, el tejido llamado de Belfast; en Alemania, el cultivo de la alcachofa; en El Cabo, la vid y el olivo. Dionisio Papin se refugió en Marburgo, donde inventaría, en 1707, el barco de ruedas movido por una máquina de vapor. Doquier se instalaron, los protestantes franceses ocuparon en su mayoría puestos de importancia, reforzando a los adversarios de Francia, al mismo tiempo que su partida la debilitaba. «Un enfermo que se corta piernas y brazos», dijo Cristina de Suecia al hablar del reino que cometía tal equivocación. Y a causa de semejante emigración, se asistiría incluso a espectáculos bien penosos: franceses protestantes que servían en los ejércitos contra Francia. Así, en la batalla de la Boyne, Armando de Caumont, marqués de Montpouillan, hugonote, mandaba las tropas contra su primo de Lauzun, católico. En 1914, sólo en el ejército prusiano habría más de quinientos oficiales de origen francés, portadores de apellidos de Francia.[1]

Pero la revocación estaba lejos de haber resuelto, en la misma Francia, la cuestión protestante. Surgieron delicados problemas concretos. ¿Qué hacer de los bienes de los fugitivos? ¿Venderlos en provecho del Estado? ¿Secuestrarlos? ¿Dejarlos a los herederos católicos más cercanos? No se sabía bien qué hacer, y de todo ello resultaron no pocos desórdenes y malversaciones.[1]

Por lo que respecta a los «reunidos», no pasó mucho tiempo sin que se viera claramente que sólo lo eran de nombre. Los párrocos de Normandía confesaban que los antiguos hugonotes no habían estado nunca más firmes en sus conviciones protestantes. Decididos pastores, como Claudio Brousson, caminaban y predicaban por doquier. La Iglesia católica contestó enviando a sus mejores oradores a predicar en las provincias donde los convertidos habían sido más numerosos. Fénelon en Saintonge, Bourdaloue en Languedoc... Pero faltábale un cuerpo sacerdotal esclarecido, devoto, capaz de ganarse los corazones: la acción formadora de los seminarios apenas se dejaba sentir. Fénelon escribía desde Saintes que sus enseñanzas habían tocado a los corazones, pero que sus nuevos convertidos le decían con lágrimas en los ojos: «Cuando os hayáis ido, quedaremos a merced de los frailes, que sólo nos hablan del latín, las indulgencias y las cofradías; ya no oiremos más que amenazas.» A decir verdad no se sabía qué hacer. Una encuesta, abierta en 1698 por el Consejo, revelaría un alza rápida del protestantismo: ¿cómo evitarla? Un intendente preconizaba la mansedumbre; otro, la coacción. Seis obispos —entre ellos Bossuet— elevaban firmes protestas contra ciertas prácticas innobles, como la de arrastrar sobre un cañizo los cadáveres de los protestantes para arrojarlos al muladar. Unas instrucciones reales, en 1699, aconsejaban moderación y retiraban a los intendentes sus poderes policíacos en materia religiosa. Pero el fanatismo, desvelado por la revocación, ape-

1. Se hallará un buen resumen de la cuestión de los *Hugonotes en el mundo* en el diario *Réforme* del 9 de noviembre de 1957. Junto a esta emigración protestante propiamente dicha, hay que citar también la de algunos cientos de Valdenses perseguidos por Francia y Saboya. La mayoría se quedaron en Odenwald, en el Taunus y en Wurtemberg, donde se hallan aún aldeas con los nombres de Grand-Villars, Pérouse, Pinacle, Serres.

1. La cuestión ha sido estudiada especialmente por Mlle. Helena Delattre en su tesis de la Escuela de Archiveros, sostenida en enero de 1936: *L'aide financière aux protestants convertis. Etude sur le tiers des économats et la règie des biens des religionnaires fugitifs, des origines à 1724*. Ver: *Position des thèses de l'Ecole des Chartes*, 1936.

nas podía ser sujetado por las bridas. En numerosas regiones, agentes del poder y párrocos perseguían a los sospechosos y obligaban a los «reunidos» a todos los simulacros de la fe católica. El paso de los años, lejos de calmar las pasiones, parecía atizarlas. De Holanda, de Inglaterra o de Lausana, llegaban fardos llenos de panfletos antirromanos —sobre todo los de Jurieu, que anunciaban la próxima liberación—, distribuidos inmediatamente bajo cuerda.

En las montañas del Delfinado, de la Lozère, del Languedoc, se organizó la resistencia protestante. Una extraordinaria exaltación crecía en aquellas comunidades secretas. Profetizaban los niños y las mujeres, como aquella Belle Isabeau, cardadora de lana en Grenoble. Estallaron insurrecciones: hubo luchas en el Velay, y cerca de Castres. En 1690, el lugarteniente general de Broglie aplastó una primera rebelión. Pero no por ello fue detenido el movimiento protestante. Las *Assemblées du Désert* se mantuvieron firmes; en pleno campo, de noche casi siempre, los fieles reformados oían a sus pastores, o a improvisados jefes, que les hablaban de la fe y la esperanza. Claudio Brousson fue apresado y descuartizado vivo en Montpellier: pero nada podía desalentar a los valerosos y altivos «Hijos de Dios».

En 1702 se produjo la explosión decisiva en la diócesis de Mende. Un sacerdote, du Chayla, conocido por su celo antihugonote, logró detener a un pequeño convoy de fugitivos, a los que liberaron los campesinos de la región, asesinando de paso al sacerdote carcelero y a otros dos; incendiaron castillos, y una verdadera guerra dio comienzo.

Al llamamiento de los predicadores —Séguier, Mazel, Espérandieu, Ravanel, Couderc, Pedro Esprit, Gedeón Laporte—, la revuelta estalló en todos aquellos lugares en que los protestantes eran numerosos. Como el pueblo de Dios, pronto a entrar en la Tierra Prometida, una Iglesia del silencio, sepultada en el desierto, se agitó por la victoria. Los profetas pululaban anunciando sucesos maravillosos. Los que caían en manos de la policía, marchaban al suplicio con gritos de júbilo: «Mi alma es un jardín lleno de sombra y de fuentes» —replicaba el predicador Séguier al juez que le anunciaba que sería quemado vivo. De aquellas filas salieron jefes valerosos: primero Gedeón Laporte, un herrero hercúleo; después, sobre todo, Juan Cavalier, un aprendiz de tahonero, de veinte años, que se reveló como genial estratega en la guerrilla; su mejor lugarteniente, un muchacho apenas de diecisiete años, fue Rolando. Dispusiéronse operaciones contra las casas parroquiales, las iglesias y conventos. Para reconocerse mutuamente en la noche, los guerrilleros llevaban sobre sus vestidos una camisa blanca. Muy pronto, Francia y Europa hablaron de las proezas de los *camisards*.

Fue necesario enviar contra ellos a verdaderos ejércitos: en un tiempo en que Francia, atacada por todas partes, no contaba con tropas suficientes para defender sus fronteras, Broglie y Montrevel se entregaron a feroces represalias. La guerra civil entre franceses llegaba a un grado de violencia del que da una pavorosa idea la correspondencia del Obispo de Nimes, Fléchier.[1] Los mejores generales del momento, Villars y Berwick, hubieron de encargarse del asunto. Durante tres años (1702-1705) prosiguieron los combates y las destrucciones: ¡casi quinientas

1. «Tenéis razón en compadecerme en la triste situación en que me encuentro aquí, desde hace casi dos años... el ejercicio de nuestra religión está casi abolido en tres o cuatro diócesis; más de cuatro mil católicos han sido degollados en el campo; ochenta sacerdotes cayeron asesinados; cerca de doscientas iglesias incendiadas.

»En cuanto a Nos, estamos en una ciudad en la que no tenemos punto de reposo ni de placer. Ni la más leve consolación. Cuando los católicos son los más fuertes, los otros temen morir degollados; cuando los fanáticos se presentan en mayor número, son los católicos quienes temen a su vez. Permanecemos aquí bloqueados; es imposible salir de la ciudad cincuenta pasos sin correr el peligro de ser asesinado; no nos está permitido pasear ni tomar el aire. En tanto, es necesario consolar a unos y a otros. He visto, desde mi ventana, como incendiaban impunemente todas nuestras casas de campo. Apenas pasa día en que, al despertar, no llegue a mis oídos alguna desgracia ocurrida durante la noche. Mi cámara está casi siempre llena de gentes arruinadas, pobres mujeres cuyos maridos acaban de ser asesinados; pá-

aldeas destruidas! Una astucia de Villars consiguió separar a Cavalier de su campo, otorgándole un nombramiento de coronel y la vaga promesa de poder ejercer libremente su culto. Rolando prefirió morir en el combate. Poco a poco fue decayendo aquella fiebre: púdose incluso hablar de amnistía. Pero la Iglesia protestante no salía arruinada de la lucha: antes bien reforzada, devuelta a sus verdaderas raíces rurales y populares, bien templada por la prueba.

Algunos días antes de morir, Luis XIV firmó un nuevo edicto con el que restauraba los métodos policíacos contra la «R. P. R.»;[1] pero, al mismo tiempo, en una cantera abandonada, cerca de Nimes, Antonio Court, predicador vivarés, reunía el primer sínodo para reorganizar el protestantismo de Francia. La política de fuerza, como siempre sucede en materia religiosa, no sirvió para nada.[2]

El Rey Cristianísimo contra Roma

En nombre de los intereses de la fe católica, Luis XIV fulminaba contra jansenistas y protestantes: en nombre del principio de la Unidad de la Iglesia, que a sus ojos se confundía con el principio de la unidad nacional. Apenas parece creíble que, en el mismo instante en que encarcelaba a los partidarios de Port-Royal, y mientras sus dragones cumplían contra los hugonotes la «misión» que ya sabemos, el Rey Cristianísimo haya podido entrar en violento conflicto con la Sede Apostólica, jugar peligrosamente con el cisma y afrontar incluso una amenaza de excomunión. Pero es esto cuanto puede verse durante aquella «disputa galicana» cuyos escandalosos episodios sorprendieron tanto a los contemporáneos.

Desde los comienzos del reinado, produjéronse desagradables incidentes. El Rey se hallaba entonces en todo el vigor de su joven orgullo, resuelto a manifestar en cualquier ocasión su prestigio y poder. Su maestro Mazarino le había acostumbrado a emplear para con la Santa Sede cierta desenvoltura, tanto en amenazar a Inocencio X con «examinar de cerca cuanto había ocurrido en su elección», como en vituperar a Alejandro VII por haber dado asilo a su adversario Retz; Hugo de Lionne, que acababa de fracasar en sus intentos de hacer internar al tumultuoso Cardenal, trabajó en envenenar las relaciones entre París y Roma. Fue enviado a la Ciudad Eterna el duque de Créqui, «soldado de gran situación, de gran autoridad, de gran altivez y de ninguna flexibilidad», para desempeñar una «embajada brillante» destinada a deshacer la impresión de fracaso que había dejado el asunto Retz. El duque obedeció puntualmente a las órdenes, mostróse vidrioso, altanero, soberbio en el protocolo; cuantos le rodeaban, una verdadera corte en miniatura, le imitaron. Y de tal manera que, en agosto de 1662, la Guardia Corsa, frecuentemente abucheada por los servidores del embajador, se aprovechó de cierta disputa para organizar una «vendetta» ejemplar: el Palacio Farnesio fue asediado; una bala silbó en las mismas narices de la embajadora que regresaba en carroza, y mató a uno de sus pajes. Luis XIV recibió aquel asunto «con una arrogancia que asombró a Europa». Mientras se enviaba al Papa una carta insolente, el Nuncio era llevado a la frontera, el embajador de Francia salía de Roma, el Condado Ve-

---

rrocos fugitivos, que vienen a representar las miserias de sus feligreses: todo produce horror y piedad; soy padre, soy pastor. Debo aliviar a unos, apaciguar a otros, ayudar y socorrer a todos. Si se derrota a un grupo de esos rebeldes, creemos que todo ha terminado; pero nos engañamos, porque los espíritus están tan dañados que sus pérdidas no hacen más que irritarlos...»

1. R. P. R.: Religión pretendida reformada. *(Nota del Traductor.)*

2. Hay que añadir que, en el plano de la política exterior, resultó igualmente catastrófica, sellando la alianza de todos los países protestantes contra Francia (cfr. tomo II, cap. IX). Y, desde otro punto de vista, consiguió lo mismo. Michelet ve en la revocación el alumbramiento, a distancia, de la Revolución; Albert Sorel señala que «los leguleyos del Terror no tendrán más que apoyar sus armas en el conjunto de decretos y edictos contra los protestantes».

Como resultado positivo se puede decir, sin embargo, que el Beam, nuevamente católico, había permanecido.

nesino era ocupado por las tropas reales; por último, un cuerpo de ejército de 15 000 hombres se ponía en camino, amenazando a los Estados Pontificios. Era mucho ruido para un incidente vulgar, pero el joven Rey quería mostrar al mundo que «aquellas gentes le conocían mal» y que su voluntad no sufría resistencia alguna. Algunos obispos —debemos decirlo— le animaban en semejante actitud. Alejandro VII hubo de ceder; aceptó enviar a Francia a un Cardenal que presentara sus excusas, licenciar a la Guardia Corsa y, lo que realmente era el colmo, levantar en una plaza de Roma una pirámide que recordara la ofensa y su reparación.[1]

Semejante incidente no tenía sin embargo importancia doctrinal: otros iban a producirse que, con no hacer tanto ruido, encerrarían más significado. Al reforzarse, el absolutismo no podía apenas permitir que otro poder que no fuera el del Rey interviniera en Francia. Y el del Papa no era excepción. Pedro de Marca había muerto en 1662, pero su inteligente tratado latino acerca de la «Concordia del Sacerdocio y el Imperio» proporcionaba innumerables armas a los adversarios, probados o disimulados, del poder pontificio. El consejero de Estado Le Vayer de Boutigny, en un reducido manual que alcanzaría numerosas ediciones, vulgarizó aquellas nociones. Comparaba al Estado a un navío pilotado por un capitán y un piloto; el capitán tenía la plena autoridad en cuanto a la marcha del barco, su seguridad, la disciplina de la tripulación, mientras que el piloto era el encargado de la navegación; ahora bien, según esto, el capitán era el Rey, y el Papa no era más que el piloto; por supuesto, el capitán tenía el derecho de controlar al piloto, ¡e incluso reprenderle si aflojaba!

Así se desarrolló la corriente de pensamiento que ya vimos[2] afirmarse en el período precedente con Pithou y Richer, a la que hoy llamamos *galicanismo*, aun cuando sus contemporáneos ignoraran este término. Iglesia galicana, máximas galicanas, libertades galicanas: sin cesar, tales expresiones volverían una y otra vez a los labios y a las plumas del Gran Reinado, en una trepidación de agrias discusiones y disputas. No es que el galicanismo haya tendido nunca de manera seria, como el anglicanismo, a erigirse en Iglesia nacional, incluyendo la aceptación de un cisma; ni siquiera que haya constituido un cuerpo de doctrina homogéneo, y menos aún una secta: conjunto complejo de teorías, tradiciones, intereses, susceptibilidades y rencores, el galicanismo no tendrá realmente en común más que una intención —pero decisiva— de limitar el poder del Papa y sus intervenciones en Francia. Bastaba esto para que Luis XIV se mostrara muy inclinado a manifestarle su simpatía, realizando en su persona la fusión del galicanismo parlamentario y del eclesiástico.

Además, para entender bien la disputa galicana y las audacias, hoy inconcebibles, de los adversarios del poder romano, es necesario recordar que en el siglo XVII, la Iglesia no había proclamado y admitido aún el dogma de la Infalibilidad pontificia, que no será definido hasta el Concilio Vaticano, doscientos años más tarde, y que el de Trento, a pesar de ciertas formulaciones jesuitas, no había definido. Era evidente que el Papa poseía la autoridad suprema; pero también la tenía el Concilio Ecuménico: ¿no era éste el que había edificado las supremas verdades sobre las que se fundaba la Iglesia? De ambos poderes, ¿cuál era superior al otro? No había ideas claras, y la opinión de unos podía enfrentarse con la contraria: *In dubiis libertas*. Hasta el punto que, según testimonio del jurista Domat, notable galicano, «los regulares habían extendido de tal manera esta doctrina de la Infalibilidad del Papa, que el pueblo, mal instruido en esas materias, la tenía por católica, mientras que la opinión contraria la consideraba una herejía». Pero los más clarividentes no se unían a ella.

En las primeras semanas del gobierno personal habíase producido un incidente que reve-

1. Para comprender bien el clima psicológico de aquel asunto y las reacciones de la opinión, haría bien el lector en consultar el estudio del canónigo Mortimort, *Comment les Français du XVII^e siècle voyaient le Pape*, aparecido en el n.° 25 del Boletín *XVII^e siècle*, París, 1955.

2. Ver, más arriba, final del cap. III.

laba la actitud del Rey en aquella materia. El Padre jesuita Coret sostuvo, en el Colegio de Clermont, una tesis en la que enseñaba que el Papa había recibido de Cristo la Infalibilidad y que ésta se extendía lo mismo al hecho que al derecho. Siguió a ello gran tumulto y ruido de batalla. Los jansenistas, demasiado dichosos con aquella ocasión de poner en solfa a la Compañía de Jesús, desencadenaron su fuerza: Arnauld sacó a luz dos vigorosos panfletos para la *defensa de las libertades galicanas*. Y el Rey, aunque declarado adversario de los jansenistas, se puso contra las tesis del jesuita. Fueron necesarias, nada menos, las advertencias de su confesor, el Padre Annat, y las cartas de súplica de Pedro de Marca, para calmarle e impedir que aplastara al audaz religioso y a su tesis.

Un nuevo incidente surgió dos años más tarde: una nueva historia de tesis. Un joven bretón, el bachiller Gabriel Drouet de Villeneuve, se preparaba para sostener la suya en la Sorbona, cuando se difundió el rumor de que el escrito contenía fórmulas «romanas» inaceptables para la libre Iglesia galicana. De hecho, se trataba de cosas de poca monta: decíase, simplemente, que los privilegios de determinadas iglesias habían sido «concedidos» por los Papas y que los concilios, por útiles que fuesen, no eran «indispensables». Nuevo escándalo; nueva intervención de Arnauld y sus amigos. Se vivía entonces en pleno incidente de la Guardia Corsa. «¡Crucificad a Roma de todas maneras!» —exclamaba Luis XIV, furioso—. Y el Parlamento censuró al desgraciado bachiller, prohibiendo que se mantuviera la tesis; y la Sorbona, tras haber insinuado una protesta contra semejante intrusión en sus dominios, bajó la cabeza.

No cabe duda de que tales incidentes eran intencionados. Toda ocasión parecía buena para mantener y acrecentar la tensión. Un valeroso cisterciense, Lorenzo Desplantes, se permitió escribir que «el Papa tiene autoridad sobre todos los cristianos y plenitud de jurisdicción sobre la Iglesia entera», y el Parlamento se indignó de que se atentara así a su autoridad. Y, como la Sorbona estaba definitivamente en el banquillo, contestaba precisando su doctrina en una *Déclaration en six articles* (4 de mayo de 1663) de tono sumamente prudente, pero en la que se hacía constar que en el docto santuario de la teología no se enseñaba oficialmente la Infalibilidad del Papa. Motivo por el cual el Rey felicitó calurosamente a la Universidad.

Semejantes hechos revelan un estado de ánimo. ¡Y hubo tantos otros! A medida que la autoridad del Rey aparecía más total, los «galicanos» se asentaban más y más. En su clan entraba toda clase de elementos: hombres políticos, entusiastas del absolutismo y del prestigio nacional; obispos ligados al régimen, de los que Bossuet decía que estaban siempre dispuestos a seguir a los ministros «a ciegas como lacayos»; pero también hubo altos prelados irreprochables, como el mismo Bossuet, plenamente dedicados a la Iglesia, a su unidad, a su jerarquía, aunque tal vez demasiado inclinados al oportunismo; parlamentarios herederos de la doctrina de Pithou, celosos de sus prerrogativas; también jansenistas, en buen número —«desenmascarad al galicano y aparecerá el jansenista que hay debajo», se decía comúnmente— hostiles al Papa por odio a los jesuitas; y, por supuesto, la masa de los cortesanos, todo el mundo que rodeaba al Rey, siempre dispuesto a halagar su orgullo excitando su ira contra el único señor que se permitía hacerle frente. Con alternativas de treguas y vueltas a la lucha, el conflicto entre el Rey Cristianísimo y la Santa Sede permaneció abierto durante años y años: una tesis en la Sorbona, la entrada en Francia de un libro de un jesuita español, un edicto de Colbert para reducir el número de los religiosos y aumentar los brazos para la agricultura, el asunto de la anulación del matrimonio de María de Saboya, una grotesca historia de una extremaunción administrada al Nuncio en condiciones que el clero francés halló irregulares: cualquier pretexto era bueno para darle actualidad. Así se llegaría al asunto capital, que iba a hacer estallar el conflicto con violencia; nos referimos a la *Regalía*, en 1673.

Parecía que al principio no se trataba más que de una cuestión de dinero: pero, de hecho, lo que se iba a discutir no era nada menos que la pretensión del Rey a fiscalizar y dirigir la Iglesia de Francia, colocándose casi a la altura

del Papa. Recordemos la doctrina que Luis XIV profesaba en lo referente a los bienes eclesiásticos: el Rey, según él, tenía sobre aquéllos «plena y entera potestad». En principio, los eclesiásticos estaban exentos de impuestos; pero la costumbre había establecido que, cada cinco años, la Asamblea del Clero votara el *Don Gratuito* que iba a parar al Tesoro; dos millones de libras en 1661, cuatro millones y medio en 1675. Por otra parte, desde hacía tiempo, seguramente desde la época de los Merovingios, el Rey poseía el *derecho de regalía*, es decir, de percibir la renta de todos los obispados y de algunas abadías en tanto que la sede permanecía vacante, hasta la instalación del nuevo titular *(regalía temporal)*, e incluso de nombrar aquellos de los beneficios eclesiásticos de la diócesis que entraban en la colación del obispo *(regalía espiritual)*.[1] Otro problema permanecía pendiente desde hacía algún tiempo: ¿se extendía el derecho de regalía a las diócesis del Mediodía, en las que no existía, cuando aquellas regiones fueron unidas a la Corona de los Capetos? No —decían los obispos, apoyados por el Papa, e invocando la autoridad de un Concilio celebrado en Lyón en 1274—. Sí —respondían el Parlamento de París y los ministros, restaurando los argumentos de Felipe IV el Hermoso.

La cuestión había sido planteada de nuevo en 1608 y, debatida por más de sesenta años, fue cortada a comienzos de 1673, por un edicto que sometía a la Regalía a todos los obispados de Francia, sin excepción. Púdose ver entonces hasta qué punto el clero estaba ya en manos del Rey. De ciento treinta obispos, ciento veintiocho aceptaron, ¡cuando cincuenta y nueve estaban afectados por la medida! Sólo dos prelados protestaron: Pavillon, de Alet, y Caulet, de Pamiers, ambos personalidades respetadas, de reconocida virtud y en nada sensibles a argumentos de intereses materiales. Prudente, la Asamblea del Clero de 1675, a pesar de la demanda de Caulet, se negó a ocuparse del asunto. Roma no podía quedar en silencio. Muerto Pavillon, de Alet, el Obispo de Pamiers quedó solo en su resistencia; no quería, a ninguna costa, que, desaparecido él, fueran introducidas por el Rey personas indignas en su capítulo. Aunque fue acusado de simpatías jansenistas, la Santa Sede le sostuvo. El Arzobispo de Toulouse le condenó por dos veces; otras tantas el Papa anuló la fulminante decisión. Una tercera vez fue condenado: y entonces apeló a Roma. Este fue el punto de arranque de una crisis extremadamente violenta, a la que la muerte de Caulet, en 1680, no puso término; duraría catorce años.[1]

Desarrollóse en una atmósfera pesadísima y en condiciones muy complejas, mucho más com-

1. La regalía *temporal* no aportaba nada al Rey. Desde 1676, un tercio de las rentas estaba adscrito a los Nuevos Convertidos. El resto, servía para dar pensiones a personas más o menos interesantes. Se resaltaba el gran mérito de que, durante las vacantes, las «economías secuestradas» sirvieran para reparar edificios que, en tiempo ordinario, estaban mal conservados. La regalía *espiritual*, que no existía sino desde el siglo XII, era, por el contrario, muy interesante para el Rey; al menos, le permitía acomodar a sus criaturas. (Cfr. C. Laplatte, *L'administration évêchés vacants et la régie des économats, Revue d'Hist. de l'Eglise de France*, 1937, p. 161 y siguientes).

1. Uno de sus episodios fue el «cisma de Pamiers». A la muerte de Caulet (1680), su hijo espiritual, Juan Cerle, fue nombrado vicario capitular. Pero el poder real reaccionó violentamente. Cuatro compañías de caballería fueron enviadas a Pamiers, para que se albergaran en las casas de los rebeldes. ¡De nuevo las dragonadas! Juan Cerle tuvo que huir y llevar una vida de vagabundo, pero ejerciendo siempre, *de hecho y derecho*, la jurisdicción episcopal. El 16 de abril de 1681 fue condenado a muerte por contumacia: excomulgó a los canónigos regalistas. La población le era favorable. El Papa le sostuvo, ¡demasiado blandamente! Un Breve del 1.° de enero de 1681 rechaza como instrusa e ilegítima una administración de la diócesis instituida a título de expediente por el Metropolitano de Toulouse, Montpezat. Ocurre entonces el cisma: el «cisma de Pamiers». Dos cleros se enfrentan: el que permanece fiel a Cerle, y el que favorecía los expedientes imaginados por el Rey y el Arzobispo de Toulouse. En 1681, catorce párrocos de la diócesis que se habían entregado a la obediencia regalista, se retractaron de sus errores en forma solemne. Un importante he-

plejas de lo que ordinariamente se dice. Tratábase, formalmente, de saber si el Rey de Francia podría, por su propia autoridad, apoderarse de los derechos materiales y espirituales que pertenecían a la Iglesia. Pero, más allá de la cuestión de derecho, Roma apuntaba a todo el conjunto de teorías galicanas y a las complacencias que hallaban en Luis XIV. Además, estaba el escándalo producido por la actitud del Rey Sol en materia de política extranjera. Sus pretensiones a la hegemonía, la guerra contra otras monarquías católicas, su alianza con el turco infiel, sus anexiones en plena paz: en verdad, no faltaban argumentos al grupo antifrancés para excitar la cólera del Pontífice. Y, sin embargo, lo que llama la atención a quien sigue los episodios de aquella disputa, es la sorprendente mansedumbre de que dio prueba el Papa, su lentitud en indignarse, su magnanimidad en olvidar verdaderas injurias. El Pontífice, desde 1676, era Inocencio XI:[1] hombre sabio y prudente, carácter equilibrado; más que vasta inteligencia, tal vez un alma innegablemente sacerdotal, un espíritu lleno de justicia y de caridad; en una palabra: un santo, a quien la Iglesia debía canonizar. Lejos de desesperar de aquella Hija mayor que se comportaba como un rebelde, le concedió un amplio crédito. En toda ocasión, proclamaba su deseo de mantener «estrechísima correspondencia» con el Rey Cristianísimo; y no le impuso sanción alguna hasta el instante en que le fué imposible no hacerlo. Y por su parte, Luis XIV, en lo más vivo del conflicto, cuando el tono oficial era más grave, no dejó de mantener relaciones personales con el Papa, mostrándose muy respetuoso para con él y proclamando que «convenía en besarle las manos». ¿Por qué? ¿Porque no ignoraba que en su política para con protestantes y jansenistas tenía necesidad de Roma? No sólo por eso. Sino también porque, volviendo ahora hacia una religiosidad personal más viva, influida por Mme. de Maintenon y por Bossuet, no aceptó nunca, en el fondo de su alma, la idea de un cisma; y porque le hubiera parecido inconcebible jugar a ser Enrique VIII.

A partir de 1678, Inocencio XI escribió en tres ocasiones a Luis XIV para ponerle en guardia contra quienes «no pensaban más que en hacerle la corte con sus halagos», y darle a entender que el Papa tenía en sus manos eficaces armas espirituales. Pasaron los meses sin que el Rey contestara. Corrían los más sorprendentes rumores: que la excomunión estaba ya dispuesta, que un ejército francés de 200 000 hombres se preparaba a marchar sobre Roma. En 1680, la Asamblea del Clero de Francia firmaba una proclama de íntegra fidelidad, sin reservas, al Rey, «de quien nadie sería capaz de separarla». La fiebre seguía ascendiendo.

Y creció con un nuevo incidente: el de la abadía de Charonne. El Concordato de 1516 no autorizaba al Rey a nombrar abadesas en conventos femeninos: debía reducirse a proponer el nombramiento a la Santa Sede. Las religiosas agustinas de Charonne, un poco sospechosas de jansenismo, recibieron de la corona una superiora perteneciente a la Orden del Cister, sin hacer referencia alguna a Roma. Las monjas se negaron a recibirla, reaccionaron con violencia y eligieron a otra superiora. Por último, la policía cerró el convento y dispersó a las religiosas:

cho subraya la gravedad del cisma: la Santa Sede da a los párrocos fieles a Cerle poderes para revalidar buen número de matrimonios celebrados por párrocos «regalistas». Cerle muere el 16 de agosto de 1691, en un refugio ignorado por la policía. Cerle es una magnífica figura —¡desconocida para el gran público!—, un valeroso testimonio de fidelidad a la Sede de Pedro. Aunque perseguido por la policía del Rey, se mantenía muy respetuoso para con el poder real; y sus *mandatos* hablan de la persona del Rey exactamente igual que los Obispos residentes en Versalles. Cuando la caída de Jacobo II, fue el único de los Ordinarios de Francia que prescribió oraciones y ayunos expiatorios. Monseñor Vidal ha contado con mucho talento la historia de aquel cisma tan mal conocido y al que tantos historiadores (salvo Lavisse) pasan en silencio: *Le schisme de la régale au diocèse de Pamiers*. París, 1938. Ver el resumen en *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1939, pág. 505.

1. Cfr. sobre Inocencio XI, cap. V. Las relaciones entre Inocencio XI y Luis XIV han sido estudiadas de modo exhaustivo por J. Orcibal, *Louis XIV et Innocent XI*, París, 1949.

golpe de fuerza contra el que protestó indignado el Papa.

Entonces, para estar bien apoyado en su resistencia, Luis XIV hizo un llamamiento al clero. La atmósfera era de guerra: «El Papa nos ha llevado al extremo —exclamaba Harlay— y se arrepentirá de ello.» Prelado cortesano y de «costumbres galantes» —según Saint-Simon—, el Arzobispo de París fue el alma de la resistencia antirromana. Una «Pequeña Asamblea» reunida en su casa, decidió la convocatoria de una *Asamblea General del Clero de Francia*, que comprendería a dos representantes del alto clero y otros dos del bajo, por cada provincia. Harlay figuraba como jefe de grupo; frente a él, en actitud bastante más matizada, el nuevo Obispo de Meaux iba a ganar influencia rápidamente: era Bossuet. Los debates de la Asamblea fueron, en larga medida, una lucha entre estos dos hombres; el uno, fanático de la autoridad real, cortesano absoluto, galicano extremista; el otro, infinitamente más moderado y prudente, también devoto del Rey, pero hijo respetuoso de la Iglesia, dominado por la preocupación de su Unidad, partidario sin cortapisas de la autoridad pontificia. Al comienzo en un hábil discurso, Bossuet trató de poner de acuerdo los diversos puntos de vista: la cátedra de San Pedro es desde luego el centro único de la Iglesia, pero los fieles están unidos a ella por medio de los obispos y de los reyes, depositarios del poder divino en la tierra. Pareció llegado un instante en que podría arreglarse el asunto de la Regalía. Pero los ultragalicanos acrecentaron su presión. Impulsado por Colbert, ardiente enemigo de Roma, Luis XIV pidió a la Asamblea que fijara la doctrina oficial de la Iglesia galicana, y los límites del poder espiritual y del temporal.

Aquello dio la ocasión a vivísimos debates. El Obispo de Tournai, Choiseul-Praslin, redactó una larga relación acerca de los errores y usurpaciones de Roma; la Asamblea se apasionaba en pro o en contra de la Infalibilidad Pontificia; ¡se avanzaba ya muy lejos de la Regalía! ¿Se iba hacia un cisma? No pocos hablaban de ello. Fue entonces cuando Bossuet, dividido entre ambas tendencias, pero decidido a representar una vez más el papel de moderador, redactó una *Déclaration des quatre articles* (1682) que fue unánimemente aprobada por los setenta y dos miembros de la Asamblea. El primer artículo afirmaba la total independencia del poder temporal con respecto a los jefes de la Iglesia; el segundo, que el Concilio es superior en autoridad al Papa (se hacía una alusión al Concilio de Constanza); el tercero decía que la Iglesia galicana gozaba de especiales privilegios, por «las reglas, costumbres y constituciones recibidas»; el último rechazaba claramente la Infalibilidad del Papa, aun reconociendo al Pontífice «la parte principal en las cuestiones de Fe», pero afirmando en seguida que «su juicio no es en absoluto irreformable, a menos que el consentimiento de la Iglesia no intervenga en él».

Apenas votada, la *Déclaration des quatre articles* fue registrada por el Parlamento y promulgada como ley del Estado.[1] Por supuesto, Inocencio XI contestó condenándola totalmente «con un estremecimiento de horror». Algunas resistencias se insinuaron en la misma Francia: la de la Sorbona, furiosa por no haber sido consultada; la de algunos teólogos de una y otra parte; pero no fue difícil dominarlas.[2] Lo era mucho más dar cuenta del Papa. No porque Inocencio XI hiciera uso de las armas que tenía en sus manos: la excomunión no cayó sobre el Rey Sol, ni el entredicho fue fulminado contra el Reino; pero el Pontífice, con firmeza, rehusó la investidura canónica a todos los obispos nombrados por Luis XIV. Sordo a todo llamamiento, absolutamente mudo, dejó que creciera el número de las diócesis que estaban sin titular: veinticinco, treinta, treinta y cinco... ¿Adónde se llegaría? ¿A un reino católico completamente desprovisto de legítimos jefes?

1. La existencia legal de los *cuatro artículos* fue larga. En la sala de audiencias de numerosos tribunales franceses se encuentran aún los «Códigos de la legislación francesa» de Napoleón Bacqua, antepasados de los famosos «Códigos de audiencia Dalloz». En ellos hay un capítulo consagrado a la materia de los cultos; se abre con la declaración de 1682. ¡Y esos Códigos Bacqua datan de 1843!

2. Por otra parte, Luis XIV disolvió la Asamblea, a la que sin duda halló más realista que el mismo Rey...

Luis XIV pasaba por alternativas de resignación y furor. Llegó a deplorar que el Papa se hubiera «endurecido» de aquel modo; le hizo decir por medio del Cardenal de Estrées que la declaración de los cuatro artículos no había sido más que «una formalidad»; en Roma sonrieron. Cambiando entonces de actitud —y seguramente trabajado a fondo por la duda y el remordimiento— Luis XIV se hizo el fanfarrón. Un incidente bastante absurdo llevó el conflicto hasta el paroxismo. En Roma, las embajadas gozaban de la *franquicia*, es decir, el derecho de asilo; por un abuso, tal derecho había sido ampliado a todo el barrio que rodeaba el palacio de cada embajador, de manera que la policía pontificia era prácticamente impotente en media ciudad. Inocencio XI quiso poner término a semejante costumbre: todos los embajadores aceptaron el abandono de las franquicias de sus barrios. Pero Luis XIV se negó con altivez. A la muerte del duque de Estrées, el Papa advirtió al Rey de Francia que no recibiría a su nuevo embajador si antes no eran abandonadas las franquicias. Luis XIV contestó enviando al marqués de Lavardin con una escolta de seiscientos hombres armados. Inocencio XI excomulgó al embajador de Francia, ¡lo que no impidió el que sacerdotes y obispos le dieran la comunión en San Luis de los Franceses! Una campaña bien orquestada levantó en llamas a la opinión francesa. Aviñón fue inmediatamente ocupada; el Nuncio, puesto en residencia vigilada; se hablaba de apelar al Concilio. Llevado a lo último, el Papa Inocencio XI decidió fulminar al Rey mismo; el 16 de noviembre de 1687 lanzó la excomunión, pero, en una suprema prueba de confianza y afecto, no quiso publicar la medida que sólo en secreto fue dada a conocer al interesado.[1]

1. La secreta excomunión de Luis XIV es un hecho que permaneció por mucho tiempo ignorado de los historiadores. El Padre Dubruel la descubrió al preparar su trabajo acerca del conflicto de la Regalía. La primera revelación fue hecha en la revista *Etudes* (5 diciembre 1913). Cfr. Dubruel, *En plein conflit: la Nonciature de France sous Louis XIV*, París, 1927.

De hecho, Luis XIV estaba cansado de aquella penosa disputa, que atormentaba su alma de cristiano. Junto a él, Mme. de Maintenon, titular de la Rosa de Oro —la más alta distinción pontificia— trabajaba por una reconciliación. Los asuntos jansenistas empeoraban: era imposible resolverlos sin la ayuda de Roma. La muerte de Inocencio XI, en agosto de 1689, vino a simplificar las cosas. El Rey fingió creer que el conflicto no existía más que entre él y el difunto Papa; el nuevo Pontífice, Alejandro VIII, colaboró en este juego. Hizo saber a Versalles que estaba dispuesto a «acomodar la Regalía al honor del Rey y de la Santa Sede». Las tropas francesas abandonaron el Condado Venesino. Pero Roma no estaba dispuesta a ceder en cuestión de principios: la Bula *Inter multiplices*, elaborada por Inocencio XI, fue publicada en 1691: en ella se repetía que los actos de la Asamblea de 1682 eran «todos inválidos y sin fuerza». Al mismo tiempo, desde su lecho de muerte, el Papa dirigía al Rey una carta en la que apelaba a su conciencia.

Resultó fácil a Inocencio XII sacar partido de las conciliadoras disposiciones del Rey, acentuadas por la situación exterior del reino de Francia, metido de lleno en las dificultades de la guerra de la Liga de Augsburgo. El acuerdo llegó en 1693: los obispos nombrados desde 1682 recibieron su consagración canónica a cambio de una retractación en debida forma; por su parte, la Santa Sede concedía la extensión del derecho de Regalía a toda Francia. Luis XIV ordeno que los Cuatro Artículos no fueran en adelante considerados como Ley del Estado (retractación que la mayoría de los Parlamentos se negaron a registrar). Pero la disputa galicana no dejaba por ello de terminar en una innegable derrota del poder temporal y la victoria del espiritual.

¿Quiere ello decir que el galicanismo hubiera desaparecido? En absoluto. Mezclado en adelante al jansenismo, continuaría minando a la Iglesia de Francia durante mucho tiempo después de la muerte del Gran Rey, hasta la Revolución Francesa. ¿Fue tal vez por espíritu de venganza por lo que en 1695 firmó Luis XIV el *Edicto de los 50 artículos* que regulaba, «de

acuerdo con los derechos de la Santa Sede», la organización de la Iglesia de Francia, el poder de la corona sobre el clero, el sistema de jurisdicción eclesiástica y hasta los honorarios de párrocos y vicarios? Pero ya no se trataba de una cuestión de disputa, y Roma dejó hacer. Aquel documento, que iba a fundar el régimen de la Iglesia de Francia hasta 1789, contenía bastantes residuos galicanos...

"He amado demasiado la guerra"

Lo que se adivina en la raíz de los penosos acontecimientos que señalaron las relaciones entre Luis XIV y la Santa Sede, es el orgullo; un orgullo tan fuerte que pudo, durante años, imponer silencio a las objeciones de su conciencia y mantenerle en actitud inadmisible para un católico. ¿Cómo no reconocer a ese orgullo también en el origen de las guerras que, sin cesar reiniciadas, ensangrentaron el gran reinado; en las intenciones y los métodos de una política exterior que contribuyó mucho, sin duda, a la «gloria» del monarca, pero que, en definitiva, dejó una imagen de Francia difícil de admirar?

No quiere esto decir que, para hacer la guerra, no haya tenido Luis XIV en ocasiones razones fundadas. Los procesos iniciados por su padre no habían sido ganados; Francia estaba lejos de dominar todas aquellas tierras de lengua y de población francesas, a cuya conquista podía legítimamente aspirar; sus fronteras del Este y del Norte estaban mal protegidas; no había disminuido la ambición de los Habsburgos cuando una nueva crecía al otro lado de la Mancha que, muy pronto, no estaría dispuesta a tolerar que una gran potencia le hiciera frente. Existía, desde luego, entonces en muchas capitales —incluso en Roma— una corriente antifrancesa frente a la que debía ponerse en guardia un Rey cuidadoso de los intereses de Francia. Por todo ello, la lucha de Luis XIV contra Europa estaba lejos de ser enteramente injustificada.

Pero está también fuera de duda que en numerosos casos, el Rey se lanzó a la batalla con ligereza, sin haber intentado negociaciones para hallar mediante la paz los objetivos propuestos. «He amado demasiado la guerra —confesaba en su lecho de muerte—. ¿No le había hablado su preceptor, desde la más tierna infancia, de conquistas y de victorias; y el buen Obispo Godeau, en su *Catéchisme royal*, no le había propuesto el ejemplo —que no deja de sorprendernos— de los grandes sanguinarios de la historia, Tamerlán y Gengis Khan? No cabe el extrañarse de que el mismo Rey escribiera: «La cualidad de conquistador es estimada como el más noble y grande de los títulos.»

¿Ha aspirado, conscientemente, a la hegemonía en el mundo? ¿Ha soñado con establecer en Europa una monarquía universal? No se halla en sus *Mémoires* huella alguna de semejantes proyectos, ni siquiera de una política de «fronteras nacionales». Pero dio la impresión de llevar consigo tales ambiciones. Sus turiferarios formulaban lo que tal vez él mismo mantenía en secreto. No impidió a Aubery —a pesar de que ordenara encarcelarlo durante dos meses— que publicara en 1667 su tratado latino acerca de las *justas pretensiones del Rey al Imperio,* en el que reclamaba «el patrimonio y antigua herencia de los príncipes franceses», es decir, todo lo que había sido «poseído por Carlomagno en cuanto Rey de Francia». Volvió a editarse, en 1670, el libro de Jacques de Cassan, *La Recherche des droits du Roi,* donde aquel antepasado de la «Geopolítica» exponía los «derechos» de la Corona de Francia sobre Navarra, Nápoles y Sicilia, Mallorca, Milán, Génova, Flandes, los Países Bajos, Ravena y Aviñón. Y, también con demasiada frecuencia, la actitud de Luis XIV pareció confirmar las sospechas que semejantes tesis originaban: su insolencia en las relaciones con los demás príncipes, su insoportable manera de gloriarse de sus éxitos, su encarnizamiento en humillar a los adversarios y también —hay que subrayarlo— su desprecio del derecho y su idea, cien veces expresada, de que no hay que fiarse de los tratados y que lo único decisivo es el recurso a la fuerza. Política, en un sentido, en la línea del «realismo» consagrada por los tratados de Westfalia

que, en fin de cuentas, debía conducir, en virtud del principio de equilibrio europeo, a un terrible fracaso y al debilitamiento de Francia, y que, sobre todo, le apartaría de sus más nobles tradiciones. Ante las usurpaciones y agresiones del Rey Sol, el escritor y diplomático español Francisco de Lisola publicó un libelo titulado *Broquel de Estado y de Justicia,* en el que declaraba: «se trata de decidir la suerte de Europa y de pronunciar la sentencia de su libertad o su esclavitud». Aun teniendo en cuenta los excesos de la polémica, semejante frase resulta penosa, aplicada al heredero de San Luis.

A tal política podía oponérsele otra, que en efecto existió. La que Claude Fleury sostuvo en su *Lettre sur la Justice,* donde había osado decir que debe haber «incluso una justicia entre Estados, como la hay entre particulares», que «la mayor parte de las conquistas son injustas», y que una política sin moral no conduce más que a la tiranía. La que Fénelon había de proseguir, con idealismo tal vez excesivo, al reclamar de todo príncipe cristiano que devolviera sus injustas conquistas e indemnizara a los pueblos de los daños sufridos. Era también la que Saavedra Fajardo desarrollaba así como el Padre Recanati ante la Curia romana. Utópica, si se quiere, pero era una auténtica política cristiana, recordada con toda razón por Inocencio XI a Luis XIV. Porque, si es cierto que en su conducta diplomática la Santa Sede no fue ni muy hábil ni muy clarividente, si se mostró incapaz de intuir a tiempo el peligro protestante de Guillermo de Orange, o de reconciliar a las grandes coronas católicas, tuvo al menos —y de modo particular Inocencio XI— el mérito y el valor de decir al omnipotente Rey Sol que, incluso como político, tenía deberes de cristiano y que un día habría de responder de sus actos ante un juicio diverso de los que escribe la espada.

Uno de los puntos en que la Santa Sede debía reprochar a Luis XIV, fue su política oriental, sus reticencias y más adelante sus negativas a comprometerse en la Cruzada contra los turcos, deseada por el Papado. No porque al Rey de Francia pareciera la idea irrisoria o anacrónica; desde los comienzos de su reinado, los acontecimientos dieron al viejo proyecto un rejuvenecimiento de terrible actualidad. En 1663, el gran visir Köprili, que acababa de reorganizar el imperio otomano, lanzó contra el Occidente un ejército de 120 000 hombres, jenízaros, tártaros, cosacos, que inundaron en oleadas devastadoras la Moravia y la Silesia; más de 80 000 cristianos fueron vendidos en los mercados de esclavos de Constantinopla. En todas las ciudades alemanas, la campana de los turcos, la *Turkenglocke,* sonó cada jornada a mediodía. Ante tal peligro que pesaba sobre Europa, Luis XIV sentíase dividido entre su deber de cristiano y la alianza que, desde 1536 unía a Francia a la Sublime Puerta. Finalmente, optó por la defensa de los cristianos y envió seis mil hombres, la flor de la nobleza francesa, en ayuda de su cuñado, Leopoldo I; fue aquel el cuerpo de jóvenes héroes con peluca *—las señoritas,* dirían los turcos— que, en la batalla de San Gotardo (1664), a orillas del Rab, decidió la victoria. Pero con gran habilidad, a pesar de su intervención, Luis XIV evitó romper sus lazos con el aliado otomano.

El peligro turco, alejado por entonces, no quedaba eliminado. Veinte años después, el gran visir Kara-Mustafá mostrábase tan agresivo como su predecesor Köprili. Abiertamente se llevaban a cabo los preparativos para una nueva ofensiva contra el Imperio. Fue entonces cuando Inocencio XI, aunque en franca discusión con Luis XIV a causa de la Regalía, trató de interesar a su conciencia en un gran proyecto de paz y unión entre todas las naciones cristianas, para oponerse a los asaltos de los infieles. Por un momento creyó haber logrado su objetivo, pero inmediatamente volvió la discordia entre los cristianos. La anexión de Estrasburgo por Luis XIV hundió al Papa en el desánimo. En 1683, la nueva ofensiva turca —250 000 hombres— amenazaba a Viena. Un mensajero especial de la Santa Sede corrió a suplicar al Rey de Francia que pensara en la «salvación de la Cristiandad». El Nuncio acudió a decir al Rey en persona: «Dios quiere la guerra contra los turcos y enviará los más graves castigos a quienes ofrezcan obstáculo o la desvíen.» Pero el Cristianísimo permaneció sordo a los llama-

mientos. Estuvieron ausentes los franceses en la batalla de Kahlenberg (12 septiembre 1683), cuando el heroico cuerpo expedicionario de Juan Sobieski acuchilló a los turcos; ni los hubo tampoco durante la guerra de dieciséis años (1683-1699), que permitió a los occidentales expulsar a la Media Luna de Hungría. «Sería gran motivo de asombro para toda la Cristiandad —escribía el Nuncio a Luis XIV en 1687— ver que Vuestra Majestad, tras haber expulsado de vuestro Reino la herejía, mantenía una conducta favorable a los bárbaros e infieles, lo que no podría ocurrir sin gran daño para vuestra gloria, ni —lo que más importa— sin gran perjuicio para vuestra conciencia de la que un día habréis de rendir la más rigurosa cuenta a Dios.» Sin embargo, ocurría así: la alianza franco-turca había sido reforzada.

Uno vacila al juzgar semejante política, tan alejada, formalmente, del tradicional ideal cristiano. ¿Justificaban los principios del equilibrio europeo el deseo de mantener un aliado capaz de atacar por la espalda al Imperio? Los acontecimientos parecen dar razón a la diplomacia de Luis XIV; la derrota turca —que, en fin de cuentas, no pudo ser impedida por el auxilio francés— contribuyó al enorme acrecentamiento del poderío de los Habsburgos, a la sumisión de Hungría a la corona vienesa, después de las tres «guerras Kurutsas», las decapitaciones de Eperies y la derrota de Francisco II Rakoczi, amigo de Luis XIV; surgió el príncipe Eugenio, organizador de un verdadero imperio, desde los montes de Bohemia hasta Servia, fuerza peligrosa, a la que Francia podía temer. Pero, ¿hubiesen sido así tales acontecimientos si el Gran Rey, según el deseo del Papa, se hubiera puesto al frente de la Liga Santa contra el Turco, conduciendo él mismo la cruzada y ordenando en torno a sí a una Europa cristiana pacificada? Podemos soñar ante semejantes perspectivas: pero fueron otros planes los que inspiraron la política del Rey Sol.

¿Cuáles fueron esos planes? A la vista de esas repetidas guerras que Luis XIV organizó durante treinta años —treinta de los cincuenta de su reinado— uno se pregunta qué intenciones las determinaban, y si esa política exterior de fuerza obedecía realmente a una idea de conjunto. ¿Fue el motivo un interés dinástico como en la guerra de Devolución (1667-1668) o en aquella desastrosa campaña de la Sucesión de España (1701-1714), que acabaría de arruinar a Francia y poner término a su preponderancia? ¿Tratábase del interés comercial, como en la guerra de Holanda (1672-1678)? ¿O era la necesidad de enfrentarse con las ambiciones de los Habsburgos, según parece cuando la guerra de la Liga de Augsburgo (1688-1697)? Pero en aquel doloroso y vano conflicto, que terminaría sin resultados, Francia se encontró con que tenía frente a ella también a los protestantes coaligados por Guillermo de Orange, a los que había indignado la revocación del Edicto de Nantes, tanto como a los católicos del Imperio. Desde el punto de vista francés, puédese preguntar si la adquisición del Franco-Condado y de una parte de Flandes compensaba las terribles pérdidas de energía, que fueron el más evidente resultado de todas aquellas sangrías... Pero, ¿cómo aprobarlas desde el punto de vista cristiano?

¿Cómo aprobar, sobre todo, los métodos y los medios de esa política? Desde los comienzos de su reinado, la ocupación por parte de Francia de los Países Bajos del Sur, en nombre del discutible derecho de Devolución, mostró en qué mezquina estima tenía Luis XIV los principios del Derecho internacional. Más tarde, el proyecto de *reunión*, que tendía a unir a Francia a todos aquellos países que en cualquier fecha —¡incluso desde el Rey Dagoberto!— habían pertenecido a los territorios adquiridos de nuevo por ella, pareció a toda Europa una intolerable provocación. Fueron ocupadas sucesivamente Montbéliard, las ciudades del Sarre, Deux-Ponts y la mayor parte del Luxemburgo. La anexión de Estrasburgo (28 septiembre 1681), ciudad libre, por justificada que estuviera —después de que la ciudad había dado por tres veces paso libre a los ejércitos enemigos de Francia— fue considerada unánimemente como inadmisible acto de violencia. El Papa quedó conmovido; y es posible que aquel incidente haya sido la causa determinante del fracaso del proyecto entonces elaborado por Spínola para

una unión de los protestantes y la Iglesia.[1] Toda Europa se estremeció de angustia, temerosa de ver el establecimiento de una universal dictadura francesa. Los viejos amigos de Francia la abandonaron; la nación debía hallarse sola, orgullosamente sola en los rudos choques de los últimos años del reinado. «Solo contra todos», exclamaba ufano Louvois; pero ya se verían los resultados.

Por lo que respecta a los medios usados en el curso de esas guerras, hay que confesar que con frecuencia fueron muy deshonrosos. Aunque los holandeses exageraran —como es usual en tal género de propaganda— cuando denunciaban en innumerables libelos «las inauditas crueldades ejercidas por los franceses», lo que se sabe acerca de la ocupación del Franco-Condado por las tropas de Condé, y aun sobre la de Alsacia por los soldados de Turena, es poco digno de admiración. Pero el episodio que ha quedado como una mancha imborrable sobre el Gran Siglo es la atroz devastación del Palatinado, ordenada por Louvois al principio de la guerra de la Liga de Augsburgo, para proteger la frontera con una zona desértica, proyecto que Duras y Tessé realizaron con excesivo celo: las viñas y los huertos fueron arrasados; ciudades y aldeas enteras saltaron o sucumbieron a las llamas; castillos únicos en su estilo —como el de los Electores, una de las maravillas de Europa— fueron derribados; Mannheim, Spira, Oppenheim, Frankenthal, Bingen, Landenburgo, Heidelberg, entregadas al fuego. Los desgraciados habitantes —al menos los que sobrevivieron al frío y al hambre— huyeron por la nieve, para contar en otros lugares cómo hacía la guerra el Rey de Francia. Nada de extraño tiene que Europa considerara entonces a Luis XIV como un «loco furioso».

A la vista de tales acontecimientos no se puede releer sin emoción la carta que Inocencio XI dirigía al Nuncio, al saber las crueldades cometidas por las tropas francesas en Flandes, y el «miserable incendio de la ciudad de Tongres», por lo que llegaría a decir al Rey «hasta qué punto le servían mal los que, a su sombra, cometen excesos tan sacrílegos e inhumanos, capaces de atraer sobre sus armas el odio de las naciones cristianas; cuánto ofende a Dios el exterminio de tantos inocentes: a ese Dios que, así como ha concedido al Rey tan prolongada serie de prosperidades y victorias, podría con su dedo cambiar la escena, castigando a los autores de tan deplorables matanzas». Pero era inútil que la más alta voz de la Iglesia recordara a Luis XIV «el momento de la muerte, del que no serán eximidos los monarcas de la tierra, por grandes y victoriosos que sean». Una seca nota del Padre La Chaise respondió a tan conmovedor llamamiento, diciendo que tales accidentes eran necesidades de la guerra, pero que el Rey de Francia velaría por que las iglesias destruidas fuesen reedificadas. En el momento en que se le hablaba de la caridad de Cristo y de clemencia para con las poblaciones inocentes, Luis XIV —sin duda alguna de buena fe— creía calmar las angustias del Papa anunciándole que él iba a reedificar unas paredes...

"Aliviar a los pueblos"

En los últimos consejos que dio a su biznieto, el futuro Luis XV, tras haber lamentado el gusto que sintiera por la guerra, el viejo monarca añadió estas palabras: «Procurad aliviar a vuestros pueblos: yo me siento desgraciado por no haberlo hecho.» Expresión de un remordimiento tardío, pero también de una verdad dolorosa. Es este el último rasgo que debemos destacar acerca de aquel reinado, y que acaba de ensombrecer el cuadro. Porque el esplendor de Versalles, sus fiestas prodigiosas, no podrían hacer olvidar el trasfondo que en ellas se percibe: un trasfondo de desdichas y sufrimientos, que un cristiano no puede considerar sin emoción.

La situación social, durante el Gran Reinado, parece haber sido bastante mala. Es posible que La Bruyère haya exagerado el estado de los campesinos en su célebre pasaje de sus *Caracteres:* «Se ve a ciertos animales bravíos,

1. Cfr., más adelante, cap. V: *Una esperanza fallida.*

machos y hembras, tendidos en el campo, negros y lívidos... Poseen como una voz articulada y, cuando se ponen de pie, muestran como un aspecto humano... Se retiran por la noche a sus guaridas, donde viven de pan negro, agua y raíces...» Queremos creer que hay mucho de amplificación literaria en el pasaje y que, en el lenguaje de la época, «raíces» podía significar hortalizas; pero eso no quita que numerosos testimonios de la época confirmen la misma visión pesimista. Ya en 1675 declaraba el intendente de Berry que en su provincia «los campesinos son más desgraciados que los esclavos de Turquía»; el mismo año, el duque de Lesdiguières señalaba que en el Delfinado «la mayoría de los habitantes no vivían más que de bellotas y raíces, llegando incluso a comer hierbas y cortezas de árboles». «No veo más que personas que carecen de pan» —escribía Mme. de Sevigné en 1680. Los comisarios reales enviados a la región de Orleáns y al Maine subrayaban una situación completamente igual. «La mayoría del pueblo —notará Vauban— no come carne más que tres veces al año; las tres cuartas partes carecen de vestidos de invierno, y en verano llevan telas medio podridas, calzados con almadreñas que les dejan los pies desnudos.» Tal era el hecho que fue agravándose hacia finales del reinado, cuando el comercio y la industria quedaron arruinados por las guerras y los excesivos impuestos, lo que provocó dolorosas «Jaquerías», que fueron dominadas más penosamente todavía. La de Bretaña, en la que se sublevaron 25 000 campesinos, se hizo célebre por la abominable represión que padeció aquella provincia. Los 10 000 soldados lanzados sobre la región cometieron violencias sin número: «No hacen más que asesinar y robar —escribe Mme. de Sevigné—. El otro día quemaron a un niño.»

¿Puede decirse que Luis XIV haya sido personalmente responsable de semejante situación? Es probable que en gran parte la ignorara: Versalles estaba muy apartado del país y, ni los ministros ni los cortesanos tenían grandes deseos de ponerle al corriente de lo que sucedía. ¿Llegaba a él la correspondencia de los intendentes? ¿Y los testimonios de hombres valerosos como Vauban, Fénelon, los obispos de Montauban o Mende? Puede ser que, de haber sabido la verdad, aquel príncipe a quien tantas veces se nos presenta como bondadoso y amigo de recibir de vez en cuando a un hombre del pueblo, con el que se entretenía en conversación, hubiera actuado en algún sentido; pero era prisionero del mismo sistema creado por él, que no le permitía —por muy dueño absoluto que fuese— más que conocer y obrar por intermediarios.

Así nace la impresión, a lo largo de todo el reinado, de una evidente baja de cuanto había sido uno de los hechos morales más hermosos de la época anterior, lo que podía llamarse el espíritu de San Vicente de Paúl. Es cierto que fueron menos los que lucharon contra la miseria y contra los abusos de la ley. Sin duda alguna, las grandes obras de caridad creadas a comienzos de la centuria siguieron viviendo; se abrieron nuevos hospitales; las Cofradías de la Caridad muchas veces herederas de la Compañía del Santísimo Sacramento, trabajaron en hacer el bien; el mismo Rey no ignoraba esos esfuerzos, y los animaba frecuentemente con dones. Pero está fuera de duda que semejante cuidado no fue para él una preocupación importante —como lo había sido para un Luis XIII o una Ana de Austria—, y que el Rey no experimentó nunca la angustia de la Caridad de Cristo. Cuando Fénelon, en su «plan de gobierno» dirija el examen de conciencia del Rey según el corazón de Dios y pida «alivio para quienes están en el último grado de sus fuerzas» y que se dé pan a las gentes sin trabajo y que «se dé inmediatamente la libertad a cada condenado a galeras, una vez pasado el plazo legal de su castigo», no será un soberano como Luis XIV quien pueda responderle. El sentido del pecado social, una de las más elevadas adquisiciones del siglo XX, no existía en el XVII más que en rarísimas almas privilegiadas.

Y sin embargo, contra tales faltas permanentes a la caridad, elevávronse voces que supieron hablar un lenguaje auténticamente cristiano. Nunca se extinguiría el eco de las sonoras palabras pronunciadas por Bossuet en 1659, en su famoso discurso acerca de la *eminente digni-*

El título de Cristianísimo dado por el Papa a los reyes de Francia, cuando reinaba Luis XI, alcanzó más amplia justificación con Luis XIV. En este modelado en cera, obra de Antoine Benoist (Versalles) tan lleno de realismo, destacan las cualidades de nobleza y grandeza humanas. Pero es bien cierto que la religión cristiana bajo su reinado fue para los mejores, el «todo del hombre» y de la sociedad.



dad de los pobres en la Iglesia: «Esos pobres a los que tanto despreciáis, han sido puestos por Dios como sus tesoreros y recaudadores generales... La Iglesia no ha sido construida sino para los pobres... Los ricos, como tales ricos, son admitidos en ella sólo por tolerancia...» Más tarde, y sobre todo cuando se agravó la situación general, la vida de los humildes se hizo más difícil y resonaron otras voces que denunciaban errores, abusos e injusticias. Tal fue la de Boisguillebert, que en *Le détail de la France* hablaba como un economista, no siendo por ello menos persuasivo; o la del glorioso soldado Vauban, que proponía en su *Dîme royale,* todo un plan de reorganización financiera, administrativa y social: obra de la que muchos pasajes emocionan todavía. Más tarde, la de Fénelon en su *Examen de conscience,* en sus *Remontrances* e incluso, en forma novelada, en su *Télémaque.*

Pero tales llamamientos quedaron sin respuesta. ¿Tomó Luis XIV verdaderamente en serio el grito de Bossuet: «Mirad a esos acusadores; son los pobres que van a levantarse contra vuestra inexorable dureza»? En todo caso dejó que, a las súplicas de quienes hubieran deseado un régimen más humano, contestaran Pontchartrain y Argenson con medidas policíacas, como si la *Dîme royale* y el *Télémaque* hubieran sido dignos de la misma sanción que las obras obscenas, las gacetillas libertinas, o las *Maximes des Saints,* sospechosas de herejía quietista. Unos días antes de que el viejo mariscal entregara su alma, el consejo de ministros hacía secuestrar su libro y ordenaba un informe contra Vauban; la obra de Boisguillebert tuvo la misma suerte. Y a su vez, Fénelon, so pretexto de quietismo, fue apartado de la Corte, con honores, desde luego, pero de tal manera que hubo de quedar confinado en su diócesis de Cambrai.

Compréndese la indignación y la desesperación que aquel verdadero sacerdote, de corazón auténticamente cristiano, pudo sentir ante semejante obstinación en lo que él creía injusticia y pecado. En 1710, cuando Francia, sola contra Europa, parecía pronta a sucumbir, en la famosa carta dirigida al duque de Chevreuse —pero intencionalmente al mismo Rey—, se atrevió a escribir estas frases que juzgaban de una vez toda la actitud del Monarca, lo mismo con respecto a la guerra y a la iniquidad social que a su política religiosa: «Me diréis que Dios sostendrá a Francia; pero yo os pregunto dónde consta esa promesa. ¿Merecéis milagros en un tiempo en que vuestra próxima y total ruina no logra corregiros, en que sois todavía duro, altivo, fastuoso, incomunicable, insensible y siempre dispuesto al halago? ¿Va a apaciguarse Dios porque os vea humillado sin humildad, confundido por vuestras propias faltas, sin querer confesarlas, siempre dispuesto a comenzar de nuevo con sólo que pudierais respirar dos años más? ¿Podrá contentarse Dios con una devoción que consiste en decorar una capilla, que se reduce a recitar un rosario, a escuchar una música, a escandalizarse fácilmente y a expulsar a algún jansenista? No sólo se trata de poner término a la guerra exterior, sino de devolver en el interior el pan a los pueblos moribundos... de acordarse de la verdadera forma del Reino y de moderar el despotismo, causa de todos los males.» Terrible requisitoria; no podemos menos de preguntarnos cómo un hombre ha podido atreverse a escribirla y cómo Luis XIV —si llegó a conocerla— pudo tolerar tales palabras, sin arrojar a su autor a la Bastilla.

¿Era verdadera esa requisitoria? Vistas las cosas desde fuera, sin duda alguna; las apariencias daban la razón al Obispo de Cambrai en aquella manifestación de sagrada cólera. Mas, para Aquel que conoce las entrañas y los corazones de los hombres, ¿ha merecido el Rey juicio tan severo? Bossuet, más prudente en sus expresiones, había visto perfectamente la esencial oposición entre un absolutismo sin límites y el Cristianismo, cuando escribió: «No conviene a un hombre dejar de ver a los demás en derredor; un rápido extravío sigue a semejante idea; la condición de la criatura no lleva a semejante independencia.» ¿Olvidó el Rey Cristianísimo que había alguien por encima de él y que llegaría un día que tendría que rendirle cuentas? A veces, puede ser que lo olvidara... En todo caso, le faltó penetrar el sentido del mensaje —que tal vez no llegó a conocer— recibido a me-

diados de su reinado por la humilde monja Margarita-María, en nombre del Sagrado Corazón de Cristo,[1] que repetía una vez más la eterna lección del Evangelio: Dios es Amor.

"Sólo Dios es grande"

Y sin embargo, el Rey Cristianísimo no había olvidado que, como los demás hombres, también él estaba en las manos de Dios. Cuando sonó para el soberano la hora del último plazo, mostróse tal y como había deseado ser siempre en el fondo de sí mismo, incluso en los días del desenfreno de la sensualidad y el orgullo: un cristiano auténtico.

Los últimos años de su reinado no fueron casi otra cosa que una sucesión de pruebas, el doloroso aprendizaje de la entera renuncia. En torno al Rey, en su misma familia, la muerte hería a golpes redoblados, de manera que corría el insistente rumor de que debía contar con alguna alianza entre los hombres. El gran Delfín desapareció en 1711; su hijo, el duque de Borgoña, discípulo de Fénelon, murió diez meses después, precedido por su mujer y seguido, a un mes de distancia, por su hijo mayor, el duque de Bretaña; quedó como heredero del trono el menor, el pequeño duque de Anjou, entonces casi un niño.

La situación general no era mucho más alegre. La guerra, que todo lo arrasaba desde 1701, pareció perdida en varias ocasiones: Ramillies, Turín, Oudenarde...; nombres de derrotas que habían parecido tocar la campana de la Francia gloriosa de otros tiempos; una prodigiosa sacudida nacional, permitió la contención de Malplaquet, la victoria de Denain, pero la paz firmada en 1714 en Utrecht y Rastadt, aunque solucionara la cuestión de España a favor de los intereses dinásticos, no proporcionaba a Francia ventaja alguna, nada a cambio de sus inmensos esfuerzos. ¡Y en qué estado dejaba la guerra al Reino! Desangrado al máximo, debilitado en dinero y en hombres, con una economía en ruinas y una población que había descendido de los diecinueve millones de almas a casi diecisiete; con el furor y la desolación que rondaban por doquier.

Ante tan penosa situación, el viejo Rey mostró la firmeza de ánimo que había poseído siempre. Acogió aquellas pruebas con el orgullo y la nobleza que le imponía el cuidado de su «gloria», pero también con la resignación de un creyente. E incluso con una sorprendente y admirable humildad. «Hay pocas desgracias que no me toquen —decía al mariscal de Villars—. Dios me castiga y lo he merecido.» ¿En qué pensaba al pronunciar tal confesión? ¿En sus pasadas amantes? ¿En los protestantes, víctimas de las dragonadas, en las míseras gentes del Palatinado, fugitivos en la nieve, o en las proféticas palabras de Inocencio XI cuando le anunciaba que Dios castigaría aquella rebeldía contra el Vicario de Cristo? Pero, aun arrepintiéndose, no pensaba en cubrir su cabeza con cenizas; exigió que nada cambiara en lo que le rodeaba, que siguiera rigiendo totalmente la etiqueta, que no saliera al exterior nada de las angustias que él y todos llevaban en el corazón. También esa dignidad era virtud de cristiano.

Y ante la muerte, siguió siendo lo que era: hombre de admirable valor. Herido de gangrena senil en las piernas, hacia fines de agosto de 1715, cuidado —¡si puede decirse!— contra todo buen sentido por su viejo médico Fagon, Luis XIV se dio cuenta bien pronto de que estaba perdido, y exigió que se le dijera la verdad acerca de su estado; y sabiendo que no superaría el 1.° de septiembre, reguló sus últimos días con impresionante firmeza. Tres días antes de cerrar los ojos, presidió todavía el Consejo, dictó diversas aclaraciones a su testamento y reglamentó algunos detalles de la vida en la Corte. La víspera misma de su muerte, hizo que le llevaran a su biznieto, el futuro Luis XV, a fin de darle los últimos consejos. Y a quienes a duras penas contenían las lágrimas, decía con gentil burla: «¿Es que me habíais creído inmortal?»

En aquella actitud volvía a hallarse al cris-

1. Acerca del culto del Sagrado Corazón, cfr. cap. V, párrafo: «Del declinar de los místicos al culto del Sagrado Corazón.»

tiano. El hombre que, durante toda su vida, había procurado dominar los acontecimientos, se abandonó a Dios con una sencillez asombrosa. Cuando, poco antes del fin, cierto elixir que le proporcionara un «empirista» pareció devolverle las fuerzas, respondió a un individuo que le anunciaba el pronto restablecimiento: «La vida o la muerte, lo que Dios quiera.» Confesóse con el Padre Le Tellier —ayudado por Mme. de Maintenon, que le recordaba algunas de sus faltas conocidas por ella, a fin de que pidiera perdón— y declaró que se sentía en paz con Dios, lleno de confianza en su misericordia, «pero que nunca se consolaría de haberle ofendido». En varias ocasiones, pidió perdón a cuantos le rodeaban por los escándalos que hubiera podido darles y los errores que hubiese cometido. En la noche del 31 de agosto, recitó con los sacerdotes las oraciones por los agonizantes, con una voz fuerte, que parecía tranquila. Sus últimas palabras fueron para repetir: *Nunc in hora mortis* y los conocidos versículos del salmo: «Dios, ven en mi ayuda; Señor, corre a ayudarme.» A aquella hora, quedaba resuelto cuanto a lo largo de un prolongado y doloroso debate había opuesto en aquel hombre y en su reinado las exigencias de la religión a los defectos de un carácter y a las necesidades de las circunstancias. Luis, «el dado por Dios», aparecía, desde luego, «Cristianísimo...».

Y es sabido cómo, unos días más tarde, en la *Sainte Chapelle*, cubierta de tapices de luto, una voz cristiana dedujo la lección moral de la prodigiosa aventura que había sido aquel reinado, y de aquel destino. Tomando por tema aquellas palabras del *Eclesiastés:* «Fui engrandecido; superé en grandeza y en sabiduría a cuantos me precedieron en Jerusalén, y he reconocido que todo eso no consistía más que en vanidad y en aflicción de espíritu», Massillon pronunció el elogio fúnebre del Rey que había hecho temblar a Europa. Primero guardó un largo silencio; mantuvo los ojos bajos; después, paseándolos sobre los asistentes, levantó su mano y señaló con un dedo los reales escudos de armas que por doquier colgaban de las tapicerías —L.L.G.: *Louis Le Grand*— y comenzó con las palabras inolvidables: «Sólo Dios es grande.»

V. CRISTIANOS DE LOS TIEMPOS CLASICOS

¿Cristianismo clásico?

Una idea se ha asociado tradicionalmente al reinado de Luis XIV, a su «siglo», mejor dicho: la de *clasicismo*. Bellas imágenes e innumerables obras maestras lo expresan. Obras de teatro de Corneille, de Molière y Racine; preceptos de Boileau; oraciones fúnebres de Bossuet; sermones de Bourdaloue, y, por encima de todo, Versalles, castillo de la belleza en su rigor supremo; es todo eso lo que se evoca cuando se habla de la *era clásica*. Pero, al mismo tiempo, nos representamos una actitud del espíritu, que se define por la sumisión a reglas estrictas, por la permanente vigilancia de la inteligencia reflejada sobre la imaginación y las pasiones, por la voluntad de llegar —dentro del orden y la disciplina— a un ideal de perfección y estabilidad. Tal concepción, que no es sólo francesa —por más que Francia mantuviera entonces su papel de guía de Occidente—, es a la vez moral, estética y política; es la que traduce, en su plano, el régimen de la monarquía absoluta, y que encarna, en la majestad de la etiqueta, el Rey Sol.

Como todas las nociones tradicionales, ésta no debe ser recibida sino a beneficio de inventario; la definición del siglo XVII —sobre todo en su segunda parte— como *era clásica*, no es falsa, pero tampoco corresponde más que a la superficie —admirable, desde luego— mucho más que a la realidad profunda; traduce un resultado más que da cuenta de unas causas. Cuanto más se estudia el «Gran Siglo», tanto mejor se comprende que, bajo las apariencias grandiosas, se desenvuelve una crisis «que afecta a todo el hombre en todas sus actividades, económica, social, política, religiosa y artística, y en todo su ser, hasta lo más hondo de su fuerza vital, de su sensibilidad, de su voluntad... El Estado, el cuerpo, la clase social, el individuo en su incesante lucha por restablecer en su medio ambiente y en sí mismo el orden y la unidad».[1] En política, el monumento monárquico ha sido difícilmente edificado a comienzos del siglo; más adelante, ha sido mantenido alto, prestigioso, durante cincuenta años, por el genio de un gran Rey; pero, desde los últimos años del reinado, comienza a dar señales graves de vejez; así, todo el sistema clásico aparecía como el resultado de un esfuerzo por el equilibrio, a duras penas adquirido y sin cesar amenazado.

En el terreno religioso ocurre lo mismo. ¿Puede hablarse de un *Cristianismo clásico*? Desde luego que sí. Nos lo representamos fácilmente. Asociado al orden establecido, «el púlpito adosado al trono» —en frase de Sainte-Beuve—, sostén y beneficiario del absolutismo, participa en el esplendor del régimen. Sus manifestaciones son las espléndidas ceremonias cuyas pompas ordena, en ocasión de las bodas o los funerales principescos. Sus dignos representantes son los obispos grandes señores, que van en carroza tirada por seis caballos, rodeados de numerosos criados, solemnes y virtuosos a la vez. Sus obras maestras son los grandes tratados de Bossuet: la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*, el *Discours sur l'Histoire Universelle*, la Capilla de Val de Grâce o la de los Inválidos. Se trata de un Cristianismo serio, imperioso, de aspecto voluntariamente austero. Pretende —sin conseguirlo a veces— regir las costumbres. Posee menos ímpetu que sumisión, menos amor que temor. Pero su fe es rígida, sólida, indestructible; no debe discutirse, como no se discute la autoridad real: es la fe de Jacobo Benigno Bossuet.

¿No son falsas esas apariencias? ¿Cubren toda la realidad? En la medida en que el catolicismo clásico tiene el aspecto de ser un conformismo, no responde a la vida religiosa de innumerables almas. El ímpetu fervoroso iniciado a comienzos del siglo no se ha detenido aún. Los discípulos de Bérulle, de Vicente de Paúl, de Olier, siguen en la obra, y el fermento de la Reforma sigue activo. Si en conjunto los cristianos aceptan voluntariamente esa concepción del mundo, cuyo precio conocen después de tantos años de turbulencias y angustias, son numerosos los que en su experiencia íntima permanecen alejados del «clasicismo». De la misma manera que hay obispos que no viven a la moda de los grandes, hay también muchos sim-

1. Roland Mousnier en *Les XVIe et XVIIe siècles (Histoire Générale des Civilisations)*. París, 1954, págs. 276 y sigs.

ples fieles que, en el cuadro oficial del «Cristianismo clásico», prosiguen una vida espiritual libre bajo la mirada de Dios.

También prueban los hechos que, en el terreno religioso, el orden, la disciplina, la bella estabilidad «clásica», no se consiguen sino al precio de un esfuerzo constante e incluso de luchas dramáticas. La *era clásica* es, en la Iglesia, la de las crisis violentas que se llaman jansenismo, quietismo, galicanismo, al mismo tiempo que la de una crisis más insidiosa que mina los espíritus y las conciencias. Frente a la ortodoxia oficial se afirman actitudes religiosas que traducen con frecuencia eternas aspiraciones y a las que no es fácil hacer entrar en los cuadros del sistema. El siglo clásico no es solamente el de las ceremonias reales en las que parece que la Iglesia no está más que para bendecir y apoyar al absolutismo; es también el siglo en que se combate a propósito de la gracia santificante o del puro amor; el siglo en que la violencia misma de los conflictos prueba la libre vitalidad de la Fe, aunque revele secretas fisuras.

Puédese incluso preguntar si en el «Cristianismo clásico» no hay una interna antinomia y si el sistema no se quebrará por su causa. ¿No ha sido colocado el Cristianismo sobre un ideal clásico al que es fundamentalmente opuesto? Exacta es la frase de Pedro Gaxotte: «El siglo XVII es el siglo humano por excelencia, el siglo de la gloria del hombre.» ¿Es otra cosa que una religión del hombre ese culto real celebrado con tanto fausto? ¿Qué lugar se le ha reservado a Dios en la inmensidad de Versalles? Un puesto mínimo; y además, en la real capilla, si el soberano mira a Dios, los cortesanos miran al Rey. El hombre, nada más que el hombre, es el objeto de toda la gran literatura, la de Corneille y Racine, la de Molière y la de La Bruyère y La Rochefoucauld. En la época precedente, los «humanistas devotos» y los maestros de la escuela francesa, aun elevando al hombre, lo colocan resueltamente sometido a Dios. Pero, ¿es esto verdad para los años siguientes? En palabras, sí; pero no lo es tanto en los hechos. Así se explica, por una parte, la evidente disminución del impulso espiritual y de la fuerza creadora. Así se explican igualmente los progresos del «libertinaje», es decir, de la incredulidad, que va a triunfar en el siglo XVIII. El «Cristianismo clásico» sucumbirá a su propia contradicción...

Pero no sucumbirá sin lucha. La religión sigue sólida, fuertemente arraigada en las almas y en las instituciones. Las ideas disolventes no pueden todavía atacar con seriedad el bello orden del conjunto que asocia en un todo a la fe y al armazón político y social. Los santos, los doctores, los grandes predicadores, lucharán con todas sus fuerzas para impedir la subversión de la justa jerarquía, subversión cuyas causas no comprenden en su totalidad —tal vez Fénelon...—, pero cuyas señales observan claramente. Es la historia de esas luchas, llevadas a cabo simultáneamente en lo secreto de las almas y sobre la escena del mundo, lo que hace apasionante la página, por tantos títulos grandiosa, que escriben los cristianos de los tiempos clásicos. Más que sus aspectos solemnes, más que su majestad un poco afectada, lo que la Iglesia de aquel medio siglo puede ofrecernos es el ejemplo de una patética tensión.

Una época de Fe

El hecho más evidente de la sociedad occidental del gran siglo es esa religión arraigada en la vida social, vigilándolo todo, reglamentando sus principios. Contrapartida feliz, sin duda alguna, de esa incursión de los poderes públicos en los asuntos religiosos de que el reinado de Luis XIV ha dado tantos ejemplos, practicada de la misma manera por todos los soberanos de su tiempo. «La estrecha unión que relacionaba mutuamente en el mundo católico a las dos autoridades establecidas por Dios, la intimidad de sus relaciones sobre un terreno común de la vida pública», como dice Pío XII,[1] laboran por

1. Discurso al Congreso mundial del Apostolado laico, 14 de octubre 1951.

el mantenimiento del Cristianismo en las instituciones. El Vice-Dios no puede menos de defender los derechos de Dios en su pueblo. La Iglesia, depositaria del tesoro de la Fe, es al mismo tiempo garantía de la estabilidad, de la armonía de la vida social. Es ésta una evidencia por todos admitida. «Como la religión es el fundamento del orden en la sociedad de los hombres...»; tal es el axioma que Domat, abogado del Rey en la Sede presidencial de Clermont de Auvernia, empleó como base de su *Traité de droit public*, editado en 1697.

La religión está presente y es eficaz en todas partes. En el cuadro de la familia, célula social, y en el matrimonio que la funda. Enrique Bremond ha observado justamente que el matrimonio cristiano, que había sufrido una grave crisis en los tiempos del Renacimiento y la Reforma, vuelve a encontrar su dignidad y, como vimos ya, en el siglo XVII se establece una «mística del matrimonio tan poco accesible a la grosería del hombre animal como a la falsa delicadeza de los pseudo-espirituales». El valeroso y liberador capítulo de San Francisco de Sales acerca de la honestidad del lecho conyugal, ha influido mucho en este campo. Bossuet escribirá a la hermana Cornuau, cuya religión es bastante ruda: «Os he dicho con frecuencia, hija mía, que el matrimonio es santo. Las vírgenes que lo desprecian no son vírgenes prudentes.»

Y el Maestro de Sacy alaba la bondad y sabiduría de Dios que ha exaltado la unión carnal del hombre y la mujer a la dignidad de un sacramento. Lugares comunes —se dirá— y bastante usados en nuestra época; pero en el siglo XVII tenían el frescor y la fuerza de una verdad reconquistada.

Fundada sobre un sacramento, la familia conserva un señalado carácter religioso. «Todo hombre que tema a Dios será buen marido, buen padre, buen hijo, buen hermano, buen maestro, buen servidor...», escribía P. Fortin, señor de la Hoguette, en los *Conseils fidèles d'un bon père à ses enfants*. Los «libros de razón», de uso muy extendido, en los que se consignan los acontecimientos grandes y pequeños de la familia, se abren ordinariamente con algunos párrafos acerca de los «principios fundamentales» que con frecuencia son auténticas y bellas oraciones. El padre de familia, jefe responsable de la célula social, posee una autoridad que, en su esfera, recuerda la del Rey en el reino y que, como la suya, es esencialmente religiosa. El respeto de que se le rodea, los poderes que se le reconocen, resultan casi inconcebibles en la sociedad moderna, impregnada de ideas igualitarias. Sus derechos testamentarios, mucho más amplios que en nuestros días, dejan constancia de esa autoridad más allá de la muerte, cosa que, como muy bien observa Leibniz, «no tendría sentido alguno si no se creyera en un alma inmortal».

Igualmente halla el hombre a la religión en otro ámbito social, el del trabajo. Todavía en el siglo XVII, como en la Edad Media, es el calendario cristiano de las fiestas de precepto —hay demasiadas, si se ha de creer al zapatero de La Fontaine— el que regula la cantidad de trabajo y de reposo. Al sistema de las Corporaciones, cuyo carácter es específicamente económico —y todavía muy sólido—, se asocia el de las hermandades de artes y oficios, que no deben confundirse con las cofradías piadosas, por más que también aquéllas sean religiosas, aunque simultáneamente representen el papel de verdaderas sociedades de socorros mutuos. La elección de los «prohombres» encargados de dirigir la comunidad se realiza en presencia del cura de la iglesia patronal de la hermandad; y los elegidos hacen juramento ante el altar «de cumplir bien su deber». Los reglamentos interiores de tales grupos de trabajo prevén determinados castigos para los contraventores; casi siempre se trata de limosnas o de multas cuyo producto va a parar al cepillo del santo patrono, o también actos de devoción.

Otro aspecto en que el hombre se halla unido a los demás por la religión: la parroquia. Bajo la influencia de las ideas reformadoras de comienzos de siglo, la parroquia conoce días de gran actividad. Recordemos cómo *Monsieur* Vincent hizo de Châtillon-des-Dombes, en lugar del revoltillo de desórdenes y egoísmos que era, una parroquia viva. En torno a un párroco que, hasta 1667, es el único en llevar los regis-

tros del estado civil[1] y publicar en el púlpito las ordenanzas, la vida parroquial se presenta animada; y, si el sacerdote es bueno, realmente cristiana. El campanario es la atalaya del pueblo; sus campanas ritman la vida cotidiana, llaman a la oración o en socorro de alguien, glorifican los más grandes acontecimientos de la comunidad. En todos los lugares de la Cristiandad son innumerables los ejemplos de devoción a la parroquia: los registros dan fe de ello.

Nos hallamos entonces, innegablemente, frente a una religión asociada a la vida, tanto como en la Edad Media; con una creencia que orienta los usos y fija los reglamentos para imponer a todos el respeto hacia los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Por ello la sociedad del siglo clásico es una sociedad cristiana. Naturalmente, con simplicidad, porque viven encuadrados en el Cristianismo; sólo con grandes dificultades los hombres podrían dejar de ser cristianos. En este sentido dice Bossuet en su *Conférence avec M. Claude:* «Fácilmente confieso que los particulares puedan ignorar algunos artículos... Pero los admiten todos, en general, cuando afirman: creo en la Iglesia universal.»

De tal manera, la Fe es casi universal. Creer, es la actitud normal de los hombres del gran siglo. Los «libertinos» existen, pero todavía son raros; no se hallan más que en los reducidos círculos intelectuales y mundanos, cuyo producto típico es un Saint-Evremond, que, en 1661, tuvo que refugiarse en Londres. Su número crecerá hacia finales del reinado de Luis XIV, y no solamente en Francia, aunque no llegue a ser muy importante. No puede considerarse como documento estadístico la cifra de 50 000 ateos que, hacia 1660, creía el P. Mersenne hallar en París, ni tomar demasiado al pie de la letra los lamentos de Mme. de Maintenon que se quejaba de que «en las provincias apenas hay ya cristianos», o los de la Princesa Palatina que aseguraba «que la fe se había extinguido». Más prudente, el P. Garasse, declaraba no conocer en París más que a cinco ateos, de los cuales, tres eran italianos.

Conviene subrayar que no se es cristiano por simple conformismo, sino porque se vive en un ambiente social cristiano. Bastaría considerar, un poco al azar, a este o aquel personaje de los tiempos clásicos, para adivinar inmediatamente en él a un alma penetrada por el Cristianismo hasta sus fibras más íntimas. Ni es necesario escoger a un determinado militante de la causa católica, de los que tanto abundan. Una mujer de mundo como Mme. de Sevigné, que dedica buena parte a las distracciones permitidas, tal y como se nos muestra en sus famosas cartas, lee libros de devoción y de historia religiosa, conversa de buena gana acerca de los problemas de la fe con sus amigos Nicole y Abadie y explica todos los sucesos en función de la Providencia; espontáneamente, piensa, habla, obra y reacciona como cristiana... ¡Y todo con tanta sencillez, con tal gallardía! Pero no es la única. El burlón La Fontaine reza como un niño, lo mismo que Colbert, Turena y tantos otros. Incluso en personajes menos recomendables, abundan los rasgos de una fe real: Mme. de Montespan, en Cuaresma pesa su pan para no romper el ayuno; el escabroso Cardenal de Retz pasa por crisis de arrepentimiento en las que menudean los buenos gestos cristianísimos, tales como indemnizar a todos aquellos a quienes ha hecho algún mal...

Por lo demás, el gran siglo, el siglo mundano por excelencia, ¿no es también el siglo de las resonantes conversiones? Convirtióse Retz, lo mismo que Mme. de Montespan, después de extraños merodeos por las misas negras; Saint-Simon nos la muestra entonces distribuyendo en limosnas sus vastas rentas, trabajando para los pobres, llevando cilicio, ligas y brazaletes de puntas de hierro y, suprema penitencia —añade el malicioso memorialista—, ¡haciendo callar a su lengua! Port-Royal cuenta por docenas los

1. Desde la ordenanza de Villers-Cotteret (1539), el párroco registra los bautizos y las sepulturas y —a partir de la ordenanza de Blois (1579)— también los matrimonios. Queda así encargado del «estado civil» hasta la Revolución, con la única modificación que a partir de 1667 (Código Luis) le impone redactar los registros parroquiales en un doble ejemplar; el segundo era enviado al escribano jurisdiccional de la bailía, mientras que el original quedaba en el registro de la parroquia.

convertidos, de Antonio Le Maistre a M. Hamon, de Pascal a Racine. Pero Mont-Valérien, próximo a París, o Mont-Voiron, en Faucigny, o el bosque de Orleáns, abrigan también a solitarios que en ellos viven a la manera de los ermitaños y que provienen de la nobleza, la burguesía o el clero «más mundano». Sería imposible completar una lista de convertidos; solamente en Francia tropezaríamos con el obstáculo de la selección. Conocidos son Rancé, la duquesa de Longueville, la principesca familia de los Conti y la sombra sorprendente de Mlle. de La Vallière, que revive en todas las memorias; pero Eustaquio de Beaufort, Antonio de Chanteau, Gastón de Fieubet, canciller de la Reina María Teresa, Luis de Bailleul, presidente, o el caballero de Reynel, lugarteniente de Turena, y tantos otros van a concluir sus días en un claustro. Si el desacuerdo entre Dios y el mundo es a veces evidente, con frecuencia se resuelve de esta manera.

Otros incluso —acerca de los cuales no podría hablarse de conversión— alcanzan un fin de su vida plena y admirablemente cristiano. Ya hemos visto la muerte ejemplar del mismo Luis XIV. Pero no son menos hermosas la de Miguel Le Tellier, del Gran Condé, del conde de Bussy, de Montausier y de tantos más. Quince días antes de morir, La Fontaine escribió a un amigo: «¡Oh, amigo mío, morir no es nada! Pero ¿has pensado que voy a comparecer ante Dios?» Colbert, casi en agonía, recibe una carta del Rey, y responde tranquilamente a su esposa que le pregunta si no piensa contestar: «Ya no es tiempo de eso; ahora pienso en responder al Rey de Reyes.» Y al vicario de San Eustaquio, que le comunica que sus feligreses están rezando por su restablecimiento: «No, eso no, Señor —le corta la palabra—. Que rueguen a Dios que sea misericordioso conmigo.» ¿No es una sociedad profundamente cristiana la que de tal manera practica el «arte de morir»? Cuán falsa nos parece la frase de Vauvenargues: «No puede juzgarse la vida por una regla más falsa que la muerte.» Por el contrario, según esa regla queda perfectamente juzgada la vida cristiana.

La observación desmiente, pues, las pesimistas afirmaciones del P. Mersenne y de las dos grandes damas devotas. Y la podríamos proseguir, porque los hechos confirmarán la fe. La práctica de los sacramentos, de cuya restauración ya hemos hablado en la época precedente, sigue siendo casi general. Al término de una minuciosa encuesta, G. Le Bras[1] pudo llegar a la «unanimidad de la práctica a comienzos del siglo XVIII» y declararse inducido a pensar «que nunca fue más general» que entre 1660 y la Revolución. En una diócesis citada al azar, la de Séez,[2] se comprueba que, sin llegar a ser unánime, la práctica es considerable. Lo normal es practicar; todo el mundo, o casi todo, cumple con Pascua. Cada vez está más introducida la comunión frecuente; en España, muchos directores espirituales la aconsejan cotidiana, y Salazar debe manifestarse contra una «frecuencia desmesurada»; en Francia, el jansenista Arnauld, cuyo tratado sobre la *Fréquente Communion* produjo tanto escándalo, no es el único en reclamar que nadie se acerque a la Eucaristía sino tras una seria preparación. Las mismas discusiones acerca de tal asunto, prueban hasta qué punto apasiona a los espíritus.[3] Es verdad que el excesivo rigor de los discípulos de Port-Royal conseguirá, por algún tiempo, apartar de la Comunión a las almas más exigentes; pero eso no será por indiferencia, sino todo lo contrario.

Otra señal de fervor: la enorme producción de literatura religiosa, tan fácil de comprobar. En los desvanes de nuestros campos, en los tenderetes de nuestros libreros de lance de los muelles del Sena, esos libros encuadernados en piel de vaca que todavía nos es fácil hallar, son en sus tres cuartas partes pequeños tratados y obras de piedad escritas en el gran siglo. Cua-

1. G. Le Bras: *Introduction à l'histoire de la practique religieuse*, París, 1942 (especialmente, I, 95 y II, 24).

2. Estudiado en *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, julio-diciembre 1955, por el abate Flament, pág. 235.

3. Cifras significativas, sacadas de una estadística del colegio de los jesuitas de Molsheim en Alsacia, en 1650, 7000 comuniones por año; en 1706, 23 000.

resmas de Bourdaloue y Massillon, métodos de oración del P. Pomey, del P. Nepveu, de P. Nicole; *L'Année chrétienne*, de Letourneux y su *Histoire de la vie de Jésus-Christ* (1673); «oficios parvos», «elevaciones»...; ¡cuántos géneros, cuántas formas en esa producción piadosa! ¡Y qué éxito entre el público! El *Exercice spirituel* que tres autores anónimos dedican en 1664 a la esposa del Canciller Séguier, llega a innumerables ediciones; y la tirada de las *Heures catholiques*, que hizo imprimir en 1685 Harlay de Champvallon —por lo que se le perdonarán tantas cosas— alcanzaba los cien mil ejemplares. Las *Vidas de Santos*, del género de las que hizo compilar el Obispo Vialart de Herse, aparecen por doquier; la *Biblia*, de M. Le Maistre de Sacy está en todas las buenas bibliotecas... ¿Cómo dudar de la fe de un público que alimentaba así el espíritu?

Y he aquí que en esta literatura piadosa se multiplica una clase de pequeños libros de gran utilidad: el *Catecismo*, el manual de la doctrina cristiana. Ha comenzado a extenderse por toda la Iglesia inmediatamente después del Concilio de Trento, cuando se adaptó a todos los públicos el gran Catecismo establecido por los Padres, cuando Canisio lanzó el suyo en todos los países germánicos. Los grandes reformadores concedieron gran importancia a la catequesis por medio del libro, que no debe estar dirigido a los sacerdotes, sino a la masa de católicos. Una tras otra, numerosas diócesis hacen redactar sus Catecismos para adultos y para niños: Reims, Luçon, Burdeos, Toulouse, Rodez, Vabres, Châlons, Agen. Se realiza un primer ensayo de catecismo interdiocesano, con el llamado «de los tres Enriques» —Luçon, La Rochelle, Angers—, por desgracia, jansenizante. Cada uno de estos libros señala un nuevo progreso; las preguntas van precisándose cada vez más; las respuestas se hacen breves y llamativas. La catequesis de las fiestas comienza a adquirir su valor litúrgico. La mejor de todas esas obras sigue siendo la de Bossuet, a la que se amoldará, en 1806, la de Astros, para componer el catecismo imperial.

Muchas de esas piadosas almas se esfuerzan por mantener en gran favor la fe enseñada en todas aquellas piadosas lecturas. El éxito de las peregrinaciones es casi tan grande como en la Edad Media. Las casas de retiro, creadas bajo la influencia de jesuitas y recoletos[1] y desarrolladas después con San Lázaro, no dejan de multiplicarse. El éxito de Port-Royal se debe, ante todo, a los que acuden a sus retiros. En Vannes se sabe con precisión que 2436 hombres y 2519 mujeres siguieron la misión de retiro en 1695. Para ayudarse en la perfección espiritual, socorrer a los desgraciados, perseguir el vicio, se unieron algunas santas personas en las A. A. —Asociaciones Apostólicas—, herederas de la Compañía del Santísimo Sacramento, entre ellas las Congregaciones de la Santísima Virgen. Jesuitas y lazaristas dirigen su formación. Simples fieles dan testimonio de insigne piedad; en numerosas iglesias de París y de Roma hay todas las noches hombres y mujeres que garantizan la Adoración Perpetua. ¡Cuántos llevan el escapulario e incluso un cilicio! Durante el día, muchas personas van a las iglesias a orar por largo rato, prosternándose cinco y seis veces, para besar piadosamente los pies del Crucificado; es una fe más demostrativa que la nuestra. En cuanto está reunido cierto número de creyentes, comienzan a recitar las letanías, a pesar de la resistencia de parte de la jerarquía, que teme al psitacismo. No se deja de inventar nuevas letanías: las de los santos ángeles, las letanías sacadas de la *Sagrada Escritura*, las de la Providencia, que admirará J. J. Rousseau...

Multiplícanse las devociones. El tradicional culto del Santísimo Sacramento, no cesa de progresar; en cierta manera, corresponde a la pompa real, y los bellos ostensorios brillantes de oro y de pedrería se adaptan perfectamente al fausto de las ceremonias oficiales, en sus «salutaciones al Santísimo Sacramento» cuyo uso se extiende por doquier. Los benedictinos del Santísimo Sacramento, aprobados en 1661, se consagran a la adoración de la Hostia con insigne fervor. Un excelente carmelita imagina incluso un «reloj del Santísimo Sacramento» que evoca automáticamente, a horas fijas, las injurias he-

1. Ver, más arriba, cap. II.

chas al Sacramento del Altar, a fin de que se las expíe. En el Oratorio se preconiza la devoción al Niño Jesús, perfecta imagen de ese espíritu de infancia al que se ha prometido el Reino de los Cielos. De diversas partes surge el culto al Sagrado Corazón, cuya importancia veremos en seguida. Por lo que se refiere a la Santísima Virgen, su devoción crece más y más. En 1683, Inocencio XI instituye la fiesta del Santo Nombre de María; en 1716 es extendida a toda la Iglesia la de Nuestra Señora del Rosario. En Alemania, en la Corte de la Emperatriz María-Magdalena de Neuburgo, tercera esposa del Emperador Leopoldo, varias piadosas damas comienzan a consagrar un mes entero a María —el mes de mayo—, el más dulce y delicioso del año; y en Nápoles, los feligreses de Santa Clara obligan al clero a seguir aquella práctica, que en seguida se extenderá a toda la Iglesia. Algunos piensan que hay peligro de raquitismo en una cierta «mariolatría»; así el P. Crasset y, sobre todo, el P. Windenfeld, cuyas buenas intenciones superan toda medida y le atraen las iras del Indice; pero está fuera de duda que la devoción mariana es una gran base de piedad y que ayuda a innumerables almas a permanecer puras y humildes. San L. M. Grignion de Montfort se dará cuenta de ello y se convertirá en su vigoroso defensor.

¿Y cómo iban a dudar los cristianos de los tiempos clásicos de que la Santísima Virgen dedicaba a su época una especial atención, cuando sabían que en el alto valle alpino del Laus, la Madre de Dios se había dignado aparecer a la humilde pastora Benita Rencurel, y que, durante cincuenta y cuatro años, de 1664 a 1718, volvía a conversar con ella, dejando siempre un olor exquisito, mientras en aquel bendito lugar se producían milagros innumerables?

Del declinar de los místicos al culto al Sagrado Corazón

Por lo tanto, la fe aparece viva y profunda a lo largo de todo el siglo XVII. Y, sin embargo, es preciso admitir que algo ha cambiado entre «el gran siglo de las almas» y el «siglo de Luis XIV». Sería exagerado, tras el panorama que acabamos de ver, hablar de declive, de decadencia; pero notamos muchas señales que nos indican ya una próxima inclinación.

Sigue viva la corriente espiritual; ¿pero es tan poderosa, brota como antes? Propónese el problema sobre todo en Francia, en esa Francia que, hasta el año 1660, poco más o menos, ha sido guía espiritual de Occidente. De todos aquellos hombres espirituales y elevados místicos que eran al mismo tiempo grandes hombres de acción de singular eficacia, ya apenas queda nada en el período siguiente. Sus discípulos prosiguen la obra, pero nada crean. Los directores espirituales de ahora manejan las lecciones de sus antecesores. Bossuet y Fénelon son escritores de genio, pero ya no son santos.

En el momento en que da comienzo el reinado personal de Luis XIV —en una atmósfera tan diversa de la del reinado de su padre—, todos los grandes hombres de espíritu de la época precedente, como ya hemos visto, han muerto o están a punto de desaparecer: Bérulle, Vicente de Paúl, Olier... María de la Encarnación, la admirable ursulina, acaba sus días en el lejano Canadá; el Padre Surin pelea sus últimos combates contra el Adversario, en un hervor de locura; María de Agreda se acerca a la revelación suprema. De la gloriosa falange no queda más que Juan Eudes, que morirá en 1680, tras haber puesto las bases teológicas del culto al Sagrado Corazón.

Ascetas, místicos, los hay todavía, y de verdadero interés, pero más discípulos que maestros. En la línea del P. Chardon, está el Padre Piny, apóstol del puro amor, y el P. Massoulié, más asceta que místico. Después del P. Luis Lallemand, cuya *Doctrina Espiritual* fue publicada en 1695 por sus discípulos, la Compañía de Jesús cuenta todavía con hombres de espíritu valiosos, como son el P. Nouet y el P. Crasset. Es éste quien guía hacia las profundidades del alma a la encantadora, humilde y delicada Mme. Helyot, que compraba cestas enteras a las floristas de la calle a fin de hablarles de Dios, y cuyo resplandor fue tal que transformó

a su burgués marido en un místico, un místico que incluso llegó a escribir bellas meditaciones. Más tarde, el P. de Caussade (1675-1751), autor de admirables *Instructions spirituelles*, tendrá el mérito de defender los derechos de la mística en el momento en que ésta sea atacada, y de proclamar el «abandono en la divina Providencia».

Entre los carmelitas, el francés René de Saint-Albert, expositor de la «Oración de simple mirada», tiene serios rivales en Portugal con José del Espíritu Santo y Antonio del Espíritu Santo, y en España con otro José del Espíritu Santo, que fue general de la Orden; el P. Felipe de la Trinidad es más un teórico que un místico; todos ellos se inspiran directamente en San Juan de la Cruz. El hecho más saliente es tal vez la reaparición en Italia de una escuela espiritual, cuando en la época anterior la Península no ha tenido más que a San José de Copertino; la capuchina estigmatizada Verónica Giuliani; el santo de Turín, el bienaventurado Sebastián Valfré, el patricio de Venecia, el beato Gregorio Barbarigo, que mereció el sobrenombre de «el Carlos Borromeo» de Padua; el Cardenal Juan Bona y, sobre todo, el fraile menor Leonardo de Porto-Mauricio, cuya acción queda situada especialmente en la época siguiente, ocupan un puesto no despreciable en la cohorte de grandes hombres de espíritu. Pero, en definitiva, los únicos que entonces pueden ser comparados a un Bérulle, un Vicente de Paúl o un Olier y Juan Eudes, por la profundidad de su experiencia y de su acción en el tiempo, no son más que dos: Luis-María Grignion de Montfort (1673-1716), a quien veremos actuar magníficamente como misionero, sin dejar de ser al mismo tiempo un elevado místico de la devoción a la Santísima Virgen, y la humilde salesa Margarita María Alacoque (1647-1690) que, desde el fondo de su monasterio de Paray-le-Monial, donde lleva una vida de oración que supera los comunes límites, impone al mundo el culto al Sagrado Corazón.

Más aún que la disminución de los grandes hombres espirituales, la señal inquietante que puede observarse en esta época es una especie de tensión en la vida de las almas, un antagonismo entre dos diversas concepciones, que conduce a furiosos combates. ¿Cómo encaminarse a Dios?

En todos los tiempos se han propuesto diversas vías; unos insisten en el esfuerzo ascético, en la necesidad que tiene el hombre de probar en el dolor su miseria profunda y vencer en sí mismo a la carne y al espíritu; otros, apoyándose en la verdad de que «Dios es amor», piensan que si el amor es lo bastante fuerte en el corazón del hombre, redimirá todas las faltas y permitirá al alma volar hacia el cielo. A decir verdad, entre los auténticos hombres de espíritu, ambas actitudes son inseparables; la «vía purgativa» precede a la «vía mística»; y no puede esperarse llegar a la «delicada punta» si no es venciéndose a sí mismo. Esto era evidente para un San Francisco de Sales o un San Vicente de Paúl, como para un San Juan de la Cruz o una Santa Teresa de Avila. Pero a partir de 1660, se afirma la oposición entre ambas tendencias. ¿Ocurre esto porque el racionalismo cartesiano acostumbra a las almas a desconfiar de lo irracional? ¿O porque la austera moral jansenista insiste sobre el vacío que hay entre las virtudes humanas y las divinas? Sí, pero también —debemos confesarlo—, porque los defensores de la mística del «puro amor», del «medio más breve» para llegar a Dios, los quietistas[1] van demasiado lejos. Desencadénase la reacción antimística. *La Mística Ciudad de Dios* de María de Agreda es condenada en 1681 por el Santo Oficio; y rehabilitada por Inocencio XII, vuelta a condenar por la Sorbona. Contra los «métodos fáciles de orar», como los del Padre Pomey o el Padre Nepveu, contra la *Vida de Jesucristo* del maestro vienés Avancini, y en seguida contra autores más sospechosos, los ataques se hacen más violentos; el agustino P. Nicole, máxima figura de Port-Royal, no dedica menos de tres tratados, de tono vivo, para herir a quienes él califica de «visionarios». Bossuet va a entrar en la lucha, en la que se le unirá el jesuita P. Bourdaloue, contra el «medio breve». Comprometidos por los excesos de los quietistas, arrastrados en su derrota, los mís-

1. Ver, más adelante, cap. VI.

ticos pasan entonces por un verdadero ocaso, un eclipse que será largo y que, de hecho, no ha cesado hasta nuestros días. Una sola cifra nos permite medir lo que fue esa defección, tan deplorable en numerosos aspectos: de 1687 a 1799, Roma condena cerca de ochenta obras de espiritualidad.

Pero, ¿no corre la tradición ascética el mismo peligro de desviación? Riesgo bien conocido: el del jansenismo. Y no es tanto la doctrina del Obispo de Ypres lo que importa en este dominio, cuanto la actitud que de ella deduce —según la inclinación de su carácter— el abate Saint-Cyran. Bajo la acción de los «ascetas», la experiencia cristiana se hace austera, de extrema gravedad, casi inhumana. El sentido del pecado, al que hemos visto reaparecer poderoso a comienzos del siglo, puede también llegar a exageraciones. Incluso en los ambientes donde no triunfa, el jansenismo tiñe la fe de muchas almas. Aquel Cristianismo exigente tiene innegable grandeza. Es hermoso que en los tiempos clásicos muchas personas hayan podido decir en su angustia lo que escribía Mme. de Sevigné: «¿Cómo sería yo con Dios? ¿Qué podría presentarle? ¿Qué puedo esperar? ¿Soy digna del paraíso? ¿Lo soy del infierno?» Bien está; pero, ¿es lícito impedir al alma ese gran impulso de amor que puede arrebatarla lejos de estas bajezas y arrojarla en Dios? Esa tendencia rigorista corre el riesgo de endurecer la experiencia cristiana y de hacerla inaccesible a numerosas conciencias menos elevadas. Por eso la combaten los jesuitas «casuistas». Presenta también el peligro —que no se verá sino a lo largo del drama jansenista— de apartar a los fieles de la práctica de los sacramentos, con la persuasión de que el hombre es indigno de ellos; pendiente peligrosa en la que pueden hallarse demasiadas excusas a todas las facilidades. Y, cuando la ruina del jansenismo haya desacreditado más o menos la actitud ascética, ¿qué quedará para impedir que la vida religiosa se venga abajo?

Puédese ver un sorprendente ejemplo de esta profunda crisis del alma cristiana en el modo como se afirma la devoción que hoy nos parece la más dichosa adquisición espiritual del siglo clásico, como el mayor hecho místico de aquella época: *el culto al Sagrado Corazón.* Está hoy tan sólidamente establecido, que fácilmente olvidamos que fue primero, y por mucho tiempo, un signo de contradicción en la Iglesia. Los orígenes son lejanos. Ya San Agustín había dicho que el Corazón de Cristo, herido por la lanza del soldado, había derramado su sangre por la remisión de los pecados de los hombres. En la Edad Media, San Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry, Ricardo de San Víctor y más tarde Santa Matilde, Santa Gertrudis, San Antonio de Padua, y aún más tarde Taulero y Suso, habían hablado del Corazón de Cristo como de un refugio y abrigo ofrecido al pobre corazón de los hombres; más ascéticas, Santa Ludgarda, Santa Angela de Foligno, Santa Catalina de Siena, habían insistido menos en las relaciones personales del fiel con Cristo, menos sobre el «corazón a corazón» que sobre la necesidad de estudiar el Corazón del Señor para aprender a vivir mejor. En el siglo XVI, la devoción al Sagrado Corazón fluía como un río subterráneo, regando toda la Cristiandad católica; veíasela surgir en el bienaventurado Luis de Blosio, en San Ignacio de Loyola y San Pedro Canisio, en el venerable Luis de Granada y San Francisco de Borja; en Santa Teresa y tantos otros; San Francisco de Sales hablaba de ella a sus Hijas de la Visitación en términos que anunciaban ya el culto, a punto de nacer. Culto que existía ya entre las Carmelitas de Lieja, en el convento de Unterlinden de Colmar y en la Cartuja de Colonia, donde Juan Justo Lanspergio era su fervoroso defensor.

En el siglo XVII, el gran apóstol del Sagrado Corazón es San Juan Eudes, a quien ya hemos conocido como fundador de una Congregación, creador de seminarios, misionero infatigable y reformador del clero. A través de lenta meditación, por una profunda penetración en la fe, mediante una interior iluminación, llega a ver en el corazón de carne de Dios hecho hombre el símbolo del Amor increado del Omnipotente a su criatura. Todos los grandes misterios del Cristianismo, la Creación, la Encarnación, la Redención se descubren en el corazón divino. Este mismo corazón que le recuerda la Euca-

ristía y su presencia real; el mismo que debe dictar a los hombres una actitud reparadora por los sufrimientos y ofensas que el pecado le inflige. Lleno de esa gran idea —que, conviene decirlo, resume profundamente toda la teología cristiana—, San Juan Eudes compone en 1670 su admirable Oficio del Sagrado Corazón y a partir de 1672 establece la fiesta del Sagrado Corazón en las casas de su Instituto. Hace ya casi treinta años que celebra una fiesta del Corazón de María.

Esta devoción, de carácter teológico, no hubiera podido salir de círculos muy limitados, de algunas «Terceras Ordenes del Sagrado Corazón» si, poco tiempo después, una simple salesa de Paray-le-Monial, Margarita María Alacoque, no hubiera sido favorecida con especiales gracias: Cristo se le apareció, habló con ella, le ordenó —a ella, «abismo de indignidad e ignorancia»— que «extendiera las llamas de su caridad». El Corazón de Cristo, «ceñido por una corona de espinas, coronado por una cruz», debía ser expuesto a la veneración de los fieles, como «el último esfuerzo de su amor a favor del mundo redimido». Tales revelaciones se repitieron tres veces entre 1673 y 1675.

De golpe, el culto al Sagrado Corazón, iba a lograr una extraordinaria importancia. Millones de católicos repetirían en todos los siglos la conmovedora frase de Cristo a Margarita María: «He aquí este Corazón que tanto ha amado a los hombres.» Pero eso no ocurriría inmediatamente. Aquella época se mostró desesperadamente rebelde a la revelación. La vidente fue ante todo tratada como loca por sus mismas superioras. Se alejó al Padre de la Colombière que, como superior de la residencia de los jesuitas en Paray-le-Monial, dirigía a la religiosa y daba por verdaderas sus revelaciones. El Padre Croiset, profesor en Lyon, que adoptó la doctrina de la salesa, fue también alejado; su libro apareció en el Indice. Se desconfiaba de los místicos y de cuanto pareciera unirse a la doctrina del «Puro Amor». En 1697 fracasó una tentativa para que Roma admitiera la fiesta del Sagrado Corazón. Margarita María había muerto en 1690, sin cesar de repetir que Cristo le había encargado una misión, y que el «Corazón adorable» debía reinar en el mundo, pero sin haber visto el triunfo de aquel culto al que dedicara su vida. A lo más, había obtenido su admisión en algunos conventos de la Visitación y que fueran autorizadas y enriquecidas con indulgencias algunas cofradías del Sagrado Corazón. Cuantos rigoristas había en la Iglesia habían hecho un frente común contra aquella devoción mística. Y se comprueba con extrañeza que un Bossuet, cuya voz hubiera podido aclarar la borrasca, no haya impuesto a su época aquella devoción tan profundamente teológica y tan sensible a la vez. Esta desconfianza es síntoma evidente del desgarramiento de la conciencia cristiana. Y, sin embargo, la vía ascética y la mística se hallan unidas en las dos oraciones en que tan auténticamente se resume la devoción al Sagrado Corazón de Jesús: «Oh Dios que unís en una misma voluntad los corazones de vuestros fieles, dad a los pueblos el amor a vuestros mandamientos» y la otra: «Oh Jesús, manso y humilde de corazón, haced mi corazón semejante al vuestro.»[1]

1. La resistencia al culto del Sagrado Corazón prosiguió más allá del siglo XVII. En 1720, cuando la gran peste de Marsella, Mons. Belzunce consagró su diócesis al Sagrado Corazón e introdujo la fiesta. A pesar de sus insistencias y de otras igualmente reiteradas, Roma, muy desconfiada para cuanto pareciera misticismo excesivo, se negó a admitir el culto. Sólo en 1765 lo aceptó Clemente XIII, a petición de los obispos polacos. María Leczinska, convertida en Reina de Francia, pudo entonces generalizarlo en su reino. Pero se trataba por entonces de un culto lícito, no de un culto prescrito. Además, produjéronse varios incidentes en París cuando se trató de imponerlo allí (cfr. cap. VI), provocados por los jansenistas, cuyo «sínodo» de Pistoya, en 1786, había de calificarlo de idolatría. Más tarde, en 1856, Pío IX extendió la fiesta del Sagrado Corazón a la Iglesia universal. En cuanto a Margarita María, cuyo proceso de beatificación fue abierto en 1714, abandonado más tarde y reemprendido en 1819, no fue beatificada hasta 1864 y canonizada en 1920. Estaba reservado a nuestro tiempo el llegar al verdadero sentido de esta devoción, lo que ha hecho en términos admirables Pío XII, en el centenario de la fiesta, con su Encíclica *Haurietis Aquas*, de 1956.

El mundo y la fe: la cuestión del teatro

¿Hasta qué punto ese Cristianismo, en el que cree toda una sociedad, actúa e influye en la moral? He aquí un problema eterno, al que ninguna época ha dado solución, ya que la naturaleza pecadora del hombre parece no poder vivir plenamente de acuerdo con los imperativos de su fe y de su conciencia. El famoso cuarteto de Racine, inspirado por San Pablo y San Agustín, no se aplica mejor al Gran Siglo que a cualquier otro:

Mi Dios, qué cruel guerra:
dos hombres hallo en mí.
No hago el bien que amo
y hago el mal que odio.

No hay, pues, por qué extrañarse de que en el cuadro de una sociedad realmente cristiana se hallen sombras y, a veces, bastante espesas. Los progresos observados en la época precedente se mantienen, sin duda alguna, y se confirman. La brutalidad no vuelve a sentar sus reales en las clases sociales superiores; el duelo, si no ha desaparecido, está de capa caída; la conducta moral es mejor. Pero queda mucho por hacer; el escándalo público que durante tanto tiempo diera Luis XIV —y que en otros lugares dan diversos soberanos— no es, desde luego, lo más propio para animar a la virtud. Las pasiones siguen siendo violentas y los instintos feroces; el Asunto de los Venenos lo demuestra bastante.

En la masa se han extendido los defectos ordinarios. De creer a lo que dicen muchos obispos de la época, se pensaría que entre el pueblo cristiano son usuales el libertinaje y la embriaguez. Cualquier ocasión es buena: las ferias, los domingos e incluso la fiesta patronal y las peregrinaciones... Lo que subraya Aquin en Séez, es idéntico a lo que denuncia el Cardenal Le Camus en Grenoble, o a lo que en Autun hace sollozar a Roquette. En Baviera, un mandato episcopal critica la conducta de ciertos fieles en la peregrinación mariana de Altotting. En Italia, son ya incontables los que se indignan de los alborotos y las violencias que por cualquier cosa estallan en todas partes. Por lo que toca a la superstición, su extensión es enorme. Apenas hay país en el que no se crea en brujos y brujas. «Hay que conocer al pueblo de nuestros campos —escribe un contemporáneo—, y sobre todo a los campesinos de nuestras provincias más inaccesibles, para poder hacerse una justa idea acerca de las ridículas supersticiones y los prejuicios de toda especie que su ignorancia y simplicidad les hace adoptar y creer.» Todo el Cristianismo está plagado, y son muchos los obispos que se ven obligados a intervenir para frenar el insensato culto de las reliquias e imágenes. Bayle, el autor del famoso *Dictionnaire*, no ha tenido quizá toda la razón al escribir «que el diablo ha prestado tal ayuda» que se ha hecho «de lo que hay de mejor en el mundo, es decir, de la religión, un amasijo de extravagancias y rarezas, de insulseces y crímenes enormes»; pero no se ha equivocado del todo.

Aquellas sombras no son las más graves. Han existido siempre; y además, esos hombres que evocan los desórdenes, esos piadosos obispos, bien pueden tener una tendencia, que se diría profesional, a exagerarlos. Ya decía San Agustín que el trabajo del Espíritu Santo en la Iglesia «se llevaba a cabo con lentitud, tal vez insensiblemente, pero de modo incansable». Es necesario que se le deje obrar. Hay aquí una tendencia de la época digna de señalarse, en un sentido bastante más inquietante que las «pendencias» y las fornicaciones de los campesinos después de la bebida.

Podría ser definida como una creciente separación de la religión y la vida, al menos en determinados ambientes. El verdadero conflicto entre «el mundo» y la fe, que denuncian tantos predicadores desde lo alto del púlpito, está ahí verdaderamente; el conflicto entre el Cristianismo que quiere ser integral y desea informarlo todo, y todos aquellos que, de maneras diversas, pretenden limitarlo a un cierto sector. Acéptase sin dificultad el que los predicadores y directores de conciencia intervengan en algunos terrenos —por más que pueda prescindirse de sus consejos—, pero hay que dejar toda una parte de la existencia al margen de sus admoniciones.

Es precisamente todo lo contrario de la enseñanza de San Francisco de Sales, todo cuyo esfuerzo consistió en integrar la fe cristiana en la totalidad de la vida, incluso en sus aspectos y actividades más modestas, y en hacer «tejer el hilo de las pequeñas virtudes» lo mismo en el taller o la cocina que en la Corte o en el almacén del negociante. Esta misma concepción de la vida está amenazada. Se es cristiano, pero no se piensa que sea necesario vivir totalmente como cristiano. Y el ejemplo viene de lo alto; del mismo Rey Sol, cristiano convencido, pero discutible en muchos aspectos de su conducta. Incluso entre los mejores, cierta interiorización de la religión, a la que ha contribuido la corriente espiritual de comienzos de siglo, conduce a esta especie de íntima escisión; una fe muy viva puede ir a la par con actitudes substancialmente poco cristianas. Numerosos son los documentos de la época que dejan traslucir el peligro del formalismo. «No se conoce de la religión más que las cofradías, indulgencias y congregaciones», decía el Cardenal Le Camus en una carta en la que denunciaba «la voluptuosidad y el lujo en todas las condiciones». Determinada casuística persuade con excesiva facilidad que uno puede alcanzar igualmente su salvación acomodándose a las debilidades humanas. En la misma Corte, excelentes cristianas como Mme. de Sevigné, se muestran orgullosas de ser vistas con Ninon de Lenclos, cuyo ateísmo y galantería son evidentes y notorios. Entre la burguesía, cuya importancia crece en aquel tiempo, la moral del dinero y de los negocios se aparta cada vez más de la moral cristiana; las requisitorias reanudadas por los jansenistas contra los préstamos a interés, caen en el vacío. La moral social, que de cierta manera había estado infundida en el Cristianismo medieval, se aparta ahora de la religión; todavía no ha llegado el momento en que grandes voces pontificias se elevarán para proclamarla. Crece por doquier el egoísmo de clases, del que ofrecerá gran espectáculo el siglo XVIII, que, al mismo tiempo, será su víctima. La sociedad va endureciéndose cada vez más; se hace más apartada en compartimentos y menos caritativa. Razón le sobra a Massillon para escribir: «Sin perder la fe, la dejamos debilitar en derredor, y no hacemos de ella uso alguno.» Ya se anuncia aquel mundo moderno denunciado por Péguy, con sus grupos descristianizados: «el dinero se ha hecho rey, en lugar de Dios...», y, también, con sus grandes iniquidades.

La literatura —y el arte, como veremos— deja ver esta escisión entre la fe y la vida. ¿Es preciso ser cristiano para ser un héroe de Corneille? A excepción de *Polyeucte*, ¿dónde están las virtudes evangélicas de esos personajes tan fuertes en punto a honor, tan inclinados a la venganza? ¿Y es más cristiana la pasión de las obras de Racine? Ha sido precisa una habilísima dialéctica por parte del autor de *Phèdre* para persuadir a sus jefes de Port-Royal que su tragedia era una ilustración de sus tesis morales. ¡Y cuántos autores clásicos dan la impresión de levantar una barrera entre su arte y su fe, de manera que ésta no intervenga para nada en aquél! Por ejemplo, el bueno de La Fontaine, cuyas «moralejas» en las fábulas parecen ser la contrapartida de los mandatos evangélicos. Y más tarde, un La Rochefoucauld, una Mme. de La Fayette, que tácitamente establecen el principio de que la razón basta para hacer honesta a una mujer; nada hay en ello que signifique la negación de la moral cristiana; sólo su olvido.

Nada hay más significativo de aquella separación que la famosa Querella del Teatro que, sobre todo en Francia, caldea por entonces las pasiones. Condenado por la mayoría de los Padres de la Iglesia, en una época en que, durante la decadencia del Imperio romano, el teatro lindaba frecuentemente con el escándalo, a partir de la Edad Media hizo tan bien sus paces con la Iglesia, que se había instalado en los pórticos de las catedrales y había recogido en sus argumentos los grandes temas religiosos. Pero los «misterios» degeneraron; el elemento cómico fue llevado hasta la bufonada: se parodiaba el *Credo* y se hacía burla de la jerarquía: hubo que tomar medidas y, en 1548, el Parlamento de París prohibió las representaciones. Todo el teatro fue englobado desde entonces en una reprobación oficial, a pesar de los fuertes

y serios esfuerzos hechos para purificarlo, por parte de tan altas personalidades como Richelieu. Reprobación a la que, desde luego, no se había llegado en otros países igualmente católicos donde, como en España, por ejemplo, proseguía la tradición de los «misterios» en el *Auto del Nacimiento*, en la *Farsa del Sacramento*, mientras Calderón de la Barca (1600-1681) ponía su genio dramático poderoso en la creación del símbolo, al servicio de su fe católica, y las «comedias devotas», que mezclaban el sermón con las intrigas bíblicas o hagiográficas, alcanzaban enorme éxito.

Durante la época clásica, la situación es más que extraña en Francia. Es increíble el entusiasmo por el teatro; las salas están llenas; los personajes de la escena son célebres; se representan en la Corte dramas y comedias. Pero, al mismo tiempo, la doctrina oficial del Cristianismo se empeña en condenar sin posible apelación obras dramáticas y autores de comedias. La influencia simultánea de la Compañía del Santísimo Sacramento y de Port-Royal explica sin duda tal rigor. En 1666, Nicole llama a los «poetas de teatro» envenenadores públicos —y lo mismo a los «autores de novelas»—. Los sínodos protestantes muestran idéntica postura. Molière desencadena verdaderas tempestades con su *Tartufo*, o con *La Escuela de las mujeres* y el *Don Juan*. En 1693 el teatino P. Caffaro publica una *Lettre pour savoir si la Comédie peut être permise ou doit être absolument défendue;* Bossuet le refuta en sus *Maximes et reflexions sur la Comédie*, de las que lo menos que puede decirse es que no guarda la medida; para él, todas las obras de teatro llevan a las mayores torpezas: Molière es vapuleado gravemente. El *Rituel parisien* designa por sus nombres a los comediantes como a seres excomulgados,[1] y es cosa sabida que al cadáver de Molière le serán negados los honores del entierro. El párroco de San Bartolomé lo trata públicamente de «diablo vestido de hombre, al que habría que quemar». Pero el Rey de Francia se opone a esta ofensiva, actúa de padrino de uno de los hijos de Molière y anima públicamente los espectáculos. Por otra parte, Roma —donde la comedia florece— se niega a unirse a las medidas hostiles, causa de que en París todos los comediantes italianos se declaren súbditos del Papa; ¡para escapar a la excomunión!

Pero, en fin de cuentas, ¿obtienen algún resultado las vehementes condenas? Ninguno. Seguramente porque son excesivas y, en tal caso, la responsabilidad del divorcio entre el principio religioso y la vida debe achacarse más a las autoridades que al pueblo cristiano. «¡Qué cómica idea —exclama La Bruyère— esta de representarse a una muchedumbre de cristianos de uno y otro sexo que se reúnen en una sala ciertos días para aplaudir a un grupo de excomulgados!» Más lógico, el Arzobispo de Toulouse, Chalucet, excomulga en 1702 a los mismos espectadores. ¡Felizmente, el Nuncio, que de buena gana asistía a la Comedia, residía en París!

Grandes voces de lo alto del púlpito

Y sin embargo, no faltan consejos y advertencias a aquella sociedad del Gran Siglo. El puesto ocupado en aquella época por la predicación es incluso una de sus más señaladas características; si no temiéramos parecer insolentes, diríamos que el éxito del púlpito hace competencia al de la escena. Efectivamente, hay tantos oyentes para los predicadores «que les hacen temblar con los juicios de Dios» como espectadores para reírse con las farsas de Scapin o las encubiertas impiedades de Don Juan. Los

1. La excomunión no era de mera forma. «Para recibir los últimos sacramentos, los comediantes habían de leer una fórmula de renuncia a su profesión.

Algunos no tuvieron el ánimo de hacerlo. Conmovedor es el caso de La Champmeslé; negóse a renegar de su pasado y declaróse muy feliz de morir fiel a su arte: «Si curo, volveré al teatro.» Sólo unas horas antes de morir, y seguramente porque ya no le quedaba esperanza, la actriz renunció y cedió. A. M. Carré: *L'Eglise s'est-elle réconciliée avec le théâtre?* (París, 1956).

grandes predicadores son tan célebres como los comediantes y los tenores; algunos han pasado a ser legendarios. Ya sigilosamente, ya en las gacetas, se cuentan los milagros de su elocuencia: todos los asistentes, por ejemplo, se pusieron en pie al término del sermón de Massillon sobre el Juicio Final, como si el predicador, como juez supremo, fuese a poner a su derecha a los elegidos y a su izquierda a los réprobos. Nunca podrá exagerarse la importancia de este arte del púlpito en los tiempos clásicos; si es verdad que refleja los males todavía por curar, también lo es que llegó a ser uno de los instrumentos principales, tal vez el primero, de la transformación de las costumbres.

El fenómeno es universal; todos los grandes países católicos tienen por entonces sus gloriosos predicadores. En Italia, el Padre Pablo Segneri (1624-1694), jesuita, a quien veremos mezclado en los conflictos del quietismo y el probabilismo, cuya elocuencia pura y elegante, escapa casi siempre a las bufonadas burlescas entonces tan de moda; o el capuchino Juan Francisco de Arezzo, más tarde Cardenal Casini, que fustiga a sus oyentes con látigo tan violento que uno se pregunta si pudo ser eficaz. En Portugal, el P. Antonio de Vieira (1608-1697), también jesuita, que, tras una carrera de gran misionero en el Brasil, vuelve a su país, donde conmueve a las muchedumbres. En España, el P. Tirso González, que será General de la Compañía de Jesús, o don Jaime de Córdoba, llamado el «padre de los pobres», que reacciona contra el estilo ampuloso y grandilocuente, por más que el agustino P. de Carayon no se ruborice al decir en la oración fúnebre de una reina que «la misma luna se ha vestido de luto para permitir a los humanos hacerse trajes negros». En Alemania, al contrario del gusto clásico francés, la predicación se hace sentimental, poco cuidadosa de la lógica, llena de símbolos y leyendas: el agustino Ulric Megerle, llamado en religión Abraham de Santa Clara (1642-1709), predicador oficial de la Corte de Viena, triunfa en semejante género; sus sermones sobre Judas y el Maestro burlón, recogidos en un libro, son leídos todavía hoy; los Padres Rauscher, Pursel, Knelling, oradores más populares, añaden al género un humor con frecuencia bien condimentado.

Pero el arte del púlpito alcanza su cumbre sobre todo en Francia. Sirviéndose de una lengua cuyo empleo se hace universal, que llega a su perfección —en la que, desde luego, han influido los mismos predicadores— y dirigiéndose a un público que aprecia cada vez más la claridad y la agudeza, los oradores sagrados llegan a un nivel nunca conocido y que, desde entonces, nadie ha podido mantener. El mismo Rey se muestra muy interesado; los anima por todos los medios; concede favores a los más altos representantes de la elocuencia sagrada: en el grupo de grandes hombres que contribuyen a la gloria de su reinado, los predicadores ocupan —y el Rey lo sabe— un lugar muy selecto.

El arte del púlpito se ha transformado en poco tiempo. La primera mitad del siglo ha sido el período de prueba. Va a desaparecer la predicación burlesca, la del famoso «Padrecito Andrés» (muerto en 1657) que comparaba a los cuatro evangelistas a los cuatro reyes de la baraja y que cierto día, al ver que los fieles se acercaban hasta tocar el altar, les gritaba que se estaba cumpliendo la profecía bíblica: «¡Se verá a los becerros sobre los altares!» San Vicente de Paúl ha enseñado a los predicadores lazaristas que la verdadera elocuencia debe ser directa, capaz de herir el corazón y el espíritu, desconfiaba de los «períodos cuadrados» y de los efectos altisonantes. El P. Le Jeune y el P. Senault, ambos del Oratorio, y más tarde los maestros de Port-Royal, Saint-Cyran y Singlin, infundieron en los predicadores el sentido de la gravedad y de la nobleza, con frecuencia despreciadas en los sermonarios de la época anterior; pero el jesuita Lingendes, el Obispo Godeau y otros, siguieron exactamente la misma línea. E incluso, lo que es más sorprendente, el Cardenal de Retz, cuyos sermones de Adviento y Cuaresma llevaron a todo París a Notre Dame entre los años 1640 y 1648.

Alrededor de 1660, el arte de la predicación en Francia ha llegado a su plenitud. No quiere esto decir que no existan gruesos y evidentes defectos: la erudición (no siempre de

buena ley), el preciosismo, incluso faltas de gusto a veces. Ni escapaban a tales defectos los mejores oradores, como un Bossuet que, entre los grandes imperios en cuya caída deseaba mostrar la acción de la Providencia, cita los de Hércules y Baco «célebres vencedores de las Indias y el Oriente», o establece un paralelo entre la sangre de Cristo y la que Catilina hizo beber a sus conjurados; o que, al evocar el suplicio de San Gorgonio, habla de «las infectas exhalaciones que salían de la grasa de su cuerpo abrasado».

Pero, al lado de esto, ¡qué cualidades en aquellos sermones cuya abundancia nos parecería tan excesiva que llegaría a desanimarnos rápidamente! ¡Qué sentido de la construcción, de la exposición y del orden! ¡Qué seguridad dogmática y qué riqueza! ¡Qué arte de la evocación realista! Admirable es, entre los más grandes, la música de la palabra: hecha sinfonía y ritmos en un Bossuet, hiriente como una percusión en un Bourdaloue, melódica en un Fénelon. ¡Y también, hay que subrayarlo, qué valor! Para denunciar la locura de las grandezas, los libertinajes sensuales, el orgullo y la dureza de corazón, la mayoría de esos predicadores manejan la invectiva o la alusión con una precisión que nuestro tiempo, que se cree más liberal, no toleraría apenas. Así ocurre en el sermón de Massillon acerca de la inconsciente crueldad de los grandes que no creen haber nacido más que para sí mismos; o en el de Bourdaloue, ya célebre, sobre la impureza, pronunciado ante el joven amante de Mlle. de La Vallière y de la Montespan, no muy distante de los grandes apóstrofes bíblicos de los profetas de Israel a los reyes culpables. A los nobles que se quejan de la brutalidad de Mascaron, contesta Luis XIV: «¡Ese hombre cumple con su deber; a nosotros toca cumplir con el nuestro!» Y es un honor del Príncipe, de la Corte y de la sociedad entera, el haber escuchado aquellas grandes voces que desde lo alto del púlpito les recordaban las verdades de Dios.

No todos aquellos predicadores de los tiempos clásicos han dejado un nombre en la historia. Algunos, que en sus días hicieron correr a las muchedumbres, yacen hoy olvidados. A veces se les cita aún, pero es por razones diversas de su elocuencia: Soanen, por ejemplo, que produjo tal efecto en la Corte, antes de convertirse en el Obispo de Sénez y de quien volveremos a hablar en la cuestión jansenista; o el abate Carlos Boileau que, a pesar de su homonimia no tiene nada que ver con el legislador del Parnaso, gustaba tanto a Luis XIV que le hizo elegir para la Academia. Pero, ¿quién conoce al Padre Serafín de París, capuchino, cuyas improvisaciones conmovían a la Corte antes del advenimiento de Massillon? ¿Y al Padre Nicolás de Dijon, otro capuchino que tuvo el mérito, raro en su tiempo, de servirse con frecuencia de las fuentes escriturísticas y patrísticas? ¿Y el abate Anselmo que fue, hacia 1686 el orador de moda en Versalles? ¿Y Cassagnes y Cotin, a quienes su elocuencia llevó a la Academia francesa? ¿Y Dom Cosme que predicó en la Corte tantas Cuaresmas como Bossuet y cuyo nombre, sin embargo, no ha sido registrado en el completísimo *Dictionnaire des Lettres*, del Cardenal Grente? Algunos de ellos merecerían mucho más que esa sumaria indiferencia; por ejemplo, el oratoriano Fomentières, que pronunció la oración fúnebre de Ana de Austria y el sermón en la toma de velo de Mlle. de La Vallière; el P. de la Rue, jesuita, que, a partir de 1687, fue personaje importante de la Corte, en la que no predicó menos de cuatro Adviento y seis Cuaresmas, pronunció, en Meaux, el panegírico de Bossuet, y el P. Gaillard, también hijo de San Ignacio, que fue el último a quien Luis XIV deseaba oír en sus años de vejez. ¡Parecen innumerables los predicadores del siglo clásico! Cuando el P. Houndry, también abundante predicador, quiera reunir en una «biblioteca» las obras maestras de la oratoria sagrada, no precisará menos de veintitrés volúmenes, aun cuando prescinda de las tres cuartas partes de aquella producción.

De semejante grupo sobresalen algunos nombres que han resistido, más o menos gloriosamente, los embates del tiempo. Reunimos a seis, pero es curioso observar que sus contemporáneos, si bien reconocieron a todos por excelentes, no les colocaron en el orden en que hoy los situamos. Cuando en la Academia haga el abate

Clérambault el elogio de Bossuet, dirá que «había dejado que sus rivales obtuvieran el primer puesto en la elocuencia»; y será preciso esperar a Nisard y la crítica del siglo XIX para que se haga plena justicia al águila de Meaux.[1] Fénelon, cuya «fuerza y ascendiente» conocen bien los mejores espíritus, como La Bruyère, no fue de aquellos que hacían correr a las muchedumbres a cada actuación suya.

¿A quiénes, pues, tiene el siglo clásico por testimonios del púlpito? A Fléchier (1632-1710) cuya oración fúnebre por Turena es digna de admiración, y en quien puede estimarse el estilo elegante y florido, la «noble música de la iglesia» y «los atractivos» que según él debían proporcionar «el gusto por la virtud»; pero, excesivamente pomposo y solemne con frecuencia, parece justificar todas las críticas dirigidas contra el sermón académico; a Mascaron (1634-1703), a quien amó apasionadamente la Corte y Mme. de Sevigné llenó de enormes elogios; su arte oratoria no nos es indiferente, pero resulta demasiado desigual y a veces —verdadero marsellés— parece tomar las metáforas por verdaderas ideas. Y nos presenta más tarde, hacia finales del reinado, al orador que pronunciará la oración fúnebre de Luis XIV —con aquel famoso y fulgurante exordio— y que mantendrá durante la primera mitad del siglo XVIII la gran tradición de la oratoria sagrada clásica, Massillon (1663-1742), a quien Voltaire y los Enciclopedistas colocarán en el primer puesto entre los maestros de la cátedra sagrada. No le falta, desde luego, ni agudeza psicológica, ni talento dialéctico, ni aun lirismo y fuego; pero sus comparaciones, hipérboles, paráfrasis y antítesis parecen descubrir una discutible retórica. Pero, sobre todo, está Bourdaloue, el más célebre de los oradores en su tiempo.

1. En diez años, de 1659 a 1669, Bossuet predicó por cuatro temporadas en la Corte, es decir, tres veces menos que Massillon y no más que Dom Cosme. Su oración fúnebre de Enriqueta de Inglaterra fue pronunciada en una pequeña capilla de Chaillot, mientras que Francisco Favre la pronunciaba en Saint-Dénis y el P. Senault decía la más importante en Notre Dame. Madame de Sevigné halla el sermón pronunciado por Bossuet con motivo de la profesión de Luisa de La Vallière «menos divino» que el de Fromentières en la toma de hábito de la ex favorita real.

Los rigores de Bourdaloue

Bourdaloue es el predicador típico, el «procurador general de la ley moral», en frase de Mons. Calvet, el hombre cuya vocación, cuya única razón de ser, parece haber sido el recordar a la sociedad de su tiempo los Mandamientos de Dios y sus exigencias, y mostrarle infatigablemente, definido por la razón y la experiencia, el camino estrecho que, iluminado por la fe, conduce al cielo. Durante treinta y cinco años, sin descanso, sin desfallecimientos, asume aquel cargo, sin miramiento alguno. «Hiere a todos, como sordo —dice Mme. de Sevigné— diciendo las verdades a rienda suelta... ¡Sálvese quien pueda! El sigue su camino.» Nada le detiene: para denunciar a la Corte, «sede del orgullo, centro de corrupción, escuela de impiedad», mar traidor, donde «naufragan las más fuertes virtudes», posee acentos dignos de Amós o de Oseas. Cuando estalla el Asunto de los Venenos, no vacila en hablar, señalando con el dedo a la Montespan, todavía favorita del Rey. Los que reciben los golpes, resoplan violentos en secreto, sin levantar la voz. Cierto día en que Bourdaloue va a predicar en San Sulpicio, mientras sube al púlpito, el Gran Condé bromea: «¡Atención, señores: ahí está el enemigo!» Pero una vez que el predicador ha librado una de sus batallas «adaptadas a la conciencia de los oyentes» en la que triunfa y en la que los asistentes dan muestras de cierta impaciencia, el mariscal de Grammont exclama en voz alta: «¡Voto a bríos! Este hombre tiene razón.»

Es poco decir que sus sermones hacían correr; por oírle, se combate literalmente. Hay quien llega con mucho tiempo de anticipación; los ricos envían a sus lacayos para que les reserven el puesto. La atmósfera es la misma que la de los teatros antes de que se levante el telón. Con frecuencia, cuando el predicador aparece, tiene que abrirse paso difícilmente entre la muchedumbre; después sube lentamente la escalera

y aparece en lo alto del púlpito. Por un largo espacio, mientras se hace el silencio, permanece inmóvil, orando, con los ojos cerrados.[1] Después los abre; habla. Comienza con dulzura, desbrozando el terreno; después se precipita poco a poco, levantándose hacia «aquel tonante y terrible tono» de que habla el gacetillero Robinet, hasta llegar a una violencia inaudita en la amenaza, de manera que a veces debe interrumpirse, descansar un poco. «En ocasiones me ha quitado la respiración —escribe Mme. de Sevigné— por la extrema atención con que nos tiene pendientes de la fuerza y exactitud de sus palabras; me era imposible respirar hasta que concluía de hablar.» Cuando se evoca la eminente posición de la sagrada cátedra en los tiempos clásicos, no puede menos de pensarse en Bourdaloue.

Nacido en 1632, en Bourges, donde su padre era consejero en el tribunal, toda su vida podría resumirse en dos palabras: fue jesuita. Y nada más. Discípulo, novicio, profesor; recibida la prolongada y firme formación que San Ignacio quiere para sus hijos, encarna de modo tan evidente las mejores virtudes y cualidades de la Compañía, que parece ser una viva respuesta a las críticas de las *Provinciales*. Nada hay en él de tortuoso, de disimulado, de excesivamente hábil; nada que pueda prestarse al laxismo y a la facilidad. Toda su existencia transcurre en la desnuda celda de la casa profesa donde, por excepción, sus superiores le han autorizado a conservar un retrato del Rey que éste le ha regalado. Bajo aquellos reservados techos, Bourdaloue lleva una vida interior profunda, tan alejada de los sueños quietistas como de las excesivas durezas jansenistas. No limita su labor a la preparación de los sermones; «su sublime elocuencia —dice Lamoignon— procedía sobre todo del perfecto conocimiento que el predicador tenía del mundo». Director de conciencia y confesor, ejerce por otros medios además del púlpito una considerable influencia; porque, como profundamente dice Mlle. de La Vallière, se le siente en la vida «penetrado de las mismas verdades que predica» lo que —añade la misma mujer— «produce gran placer». Cuando al sentir la proximidad de la muerte, expresa el deseo de retirarse a cualquier casa de ejercicios de la Compañía, los superiores le objetan que es irreemplazable donde está; el predicador obedece y se queda en la Corte. Así, en 1704 muere, literalmente en la brecha. Su arte —si en su caso puede hablarse de arte— está hecho, sobre todo, de lógica, de rigor, de estricto orden en los argumentos. ¡Queden para otros los amplios vuelos de águila en los que la elocuencia pierde contacto con la tierra! Él no aprecia verdaderamente más que el patetismo de la razón. Un sermón de Bourdaloue está dividido en partes —tres o cuatro ordinariamente— a su vez subdivididas en secciones, en las que se reparten ordenadamente los argumentos. Todo esto parece falto del efecto impresionante, del movimiento dramático; pero el orden bello gusta a los espíritus de la época, a despecho de Fénelon, que se burla de ello. Además, mucho más moralista que teólogo, descuidando muchas veces de apoyar su desarrollo oratorio sobre el dogma, es un admirable conocedor de las almas, un La Rochefoucauld sin amargura, aunque tan verdadero como el autor de las *Máximas*, un analizador del corazón que apenas tiene rival en el arte de poner al desnudo los repliegues y las grandes o pequeñas complicidades. Es al mismo tiempo tan preciso en sus descripciones que los malintencionados creen poder colocar los nombres correspondientes a sus retratos de pecadores y pecadoras. Para ser completamente grande, le faltaría la amplitud de perspectivas y la copiosa riqueza intelectual de un Bossuet, la sensibilidad y la incansable curiosidad de un Fénelon, sin hablar de sus dones, que limitan con el genio. Es un predicador, el más grande de su tiempo: eso es todo. «Nuestro maestro» —dice Bossuet—. Y no hay duda de que, gracias a su técnica, Bourdaloue ha permanecido durante mucho tiempo, hasta nuestros días, como maestro de la predicación francesa. Pero el orden y el método se enseñan; el genio, no.

1. En esta actitud nos lo ha representado el grabador Jouvenel, creando así la leyenda de un Bourdaloue que hablaba con los ojos cerrados y el texto en el corazón.

Los combates de Bossuet

Bossuet, predicador; Bossuet, orador sagrado. A estas fórmulas suele referirse ante todo quien evoca al gran Obispo de Meaux, el hombre prestigioso cuyo nombre parece resumir todo el catolicismo de los tiempos clásicos; tales son, por lo demás, las definiciones que abundan en los diccionarios. Son justas. Es exacto que una parte de la actividad de Bossuet se ha consagrado a semejantes tareas absolutamente necesarias: predicar la doctrina cristiana, llamar a sus contemporáneos para que vivan mejor su fe, exaltar en grandes circunstancias las verdades religiosas para que el alma misma de un pueblo vuelva a encontrarse en ellas.

Tal se le ve en aquella estatua en que erguido, simétrico a la de su rival, Fénelon, se levanta bajo la cúpula de la Academia francesa; tal lo vieron con frecuencia sus contemporáneos, grave y concentrado, con la mirada fija y la mano dispuesta siempre a apoyar con el gesto el exordio o el apóstrofe, tan evidentemente lleno de su sagrada función que apenas podemos imaginarlo en otra actitud que no sea aquella, de portador de la palabra de Dios. Cuando se cita su nombre o se evocan sus obras, pensamos ante todo en sus obras oratorias. En sus once oraciones fúnebres —de las más ilustres, las dedicadas a Enriqueta de Inglaterra y al Gran Condé— con sus repentinos ataques, sus desarrollos majestuosamente ondulantes como los pliegues de las colgaduras de luto, y sus fragmentos antológicos, como los dedicados a la muerte de la Reina o el relato de Rocroi. Pensamos en sus innumerables sermones, cuyo texto escrito, casi siempre editado de acuerdo con simples notas, aparece privado del enorme prestigio de la voz de oro y el calor de su presencia, aunque conserva el poder de conmovernos: sermón sobre la unidad de la Iglesia, sermón sobre la «eminente dignidad de los pobres», sermones sobre la muerte...

Con él, el arte de la oratoria sagrada llega a su apogeo. Sólidamente apoyado en el dogma, preparado por largas e inmensas lecturas, cada fragmento de elocuencia conserva sin embargo la espontaneidad de la improvisación y esa levedad de elaboración que es señal de la obra maestra. Su pensamiento se desarrolla firme y coherente, pero sin aquel rigor sistemático que limita la potencia de un Bourdaloue. Las más opuestas cualidades sobresalen en el resultado: la firmeza aliada a la flexibilidad, la concisión a la abundancia, la lógica al fervor persuasivo. El tono de aquellas piezas es sucesivamente solemne, realista, a veces familiar, lírico, lógico, poético, didáctico. El análisis psicológico llega sin esfuerzo a las bases del ser; la evocación histórica se impone al espíritu con el poderío de la verdad. Y qué arte oratorio en el encadenamiento de los períodos, en el equilibrio del desarrollo, y en esa «frase abovedada» de que habla Valéry, que se levanta por salientes y molduras, sacando a cada uno de ellos las más amplias resonancias, para descender más tarde en sonidos fluidos hasta las palabras bien calculadas que acaban el período en acordes perfectos de una firmeza de contención forense, o sobre ecos en sordina, semejantes a plañidos prolongados.

Todo eso es Bossuet; pero Bossuet es además otra cosa. Este hombre, uno de los que «han ejercido más divinamente el poder de la palabra», no podría quedar reducido a los límites del orador. Es también un escritor a quien nada falta, ni la sensibilidad, ni la imaginación, ni la cadencia, ni la precisión; es un historiador: el más grande de su tiempo; un moralista, émulo de La Rochefoucauld y La Bruyère; y porque es además director de almas, émulo también de San Francisco de Sales; es un polemista, igual al Pascal de las *Provinciales*, y tan brillante en aquellos juegos, que sus contemporáneos le admiran sobre todo como controversista; y en cierto sentido, es también un político; pero, al mismo tiempo, es un admirable escritor espiritual en sus *Cartas sobre el Amor de Dios* y en su *Método para hacer la oración de simplicidad*.

Y, por encima de todo ello, es un Doctor que sigue en línea recta a los Padres de la Iglesia, entre los cuales se le colocaría sin vacilación con sólo que hubiera vivido en su época, puesto que es el pensador religioso más amplio y sólido de su siglo. Todo esto lo reúne Bossuet con ma-

jestuosa facilidad; sus múltiples y flexibles facultades le permiten llevar adelante toda clase de actividades, cada una de las cuales bastaría para absorber un espíritu y llenar una existencia. Detrás de todo lo que es y de cuanto hace, se percibe una experiencia humana de suma riqueza: en el mismo grado que guía de su tiempo, aparece como testimonio de toda una época, y su más perfecta expresión. Si el genio puede ser medido por la amplitud del campo que abraza, por sus ambiciones y por su alcance, más aún que por sus logros, bien puede hablarse de genio al hablar de Bossuet.

Pero nadie esperaría el genio de esa raza de viñadores de Borgoña y de mercaderes en telas, convertidos en magistrados, que eran los Bossuet: honestos, obstinados, sólidos, más que iluminados. Jacobo Benigno, el séptimo hijo de la familia, reveló sus grandes dotes desde la más tierna edad. A su nacimiento, el 27 de septiembre de 1627, su padrino había compuesto su horóscopo, descubriendo que tendría un destino poco ordinario: y parece que el niño, en cuanto le fue posible, cumplió la profecía. En el colegio de los jesuitas de Godrans, en Dijon, se mostraba serio, entregado al latín, dedicado a una vida de devoción que sus maestros admiraban. Bien puede decirse que merece llevar las armas familiares: en torno a un rugoso sarmiento, las palabras *Bon bois Bossuet* —Buena madera Bossuet—. Pero no es por su piedad por lo que a los nueve años se le otorga la tonsura —cosa que entonces no extrañaba a nadie— sino para recibir la prebenda de canónigo de Metz que su padre, instalado en la ciudad lorenesa, le procura con gran habilidad. Tiene quince años y sus cualidades intelectuales son tan notorias que sus padres le envían a París, al colegio de Navarra —Escuela Normal superior de su tiempo— donde el joven confirma sus aptitudes. El síndico de teología, Nicolás Cornet, hace de él su discípulo predilecto. A los veinticinco años, Jacobo Benigno es doctor por la Sorbona; el mismo año es ordenado, y el día en que mantiene su tesis, el Gran Condé está entre los asistentes. Es definitivamente verdad que una joven gloria rodea al hijo del Consejero de Metz: en el hotel de Rambouillet causa maravilla cierto sermón que, como por juego, ha improvisado durante una velada.

Pero no se trata de un juego, como tampoco será para él una simple carrera el sacerdocio. A los catorce años, Bossuet ha leído por azar la *Biblia* y ha recibido —nos dice— «una impresión de luz y de alegría». Después, con el austero Cornet, concibe una afición por la teología que no abandonará jamás. Mas sobre todo, a los veintiún años, durante el retiro con que se prepara al subdiaconado, atraviesa una crisis de espíritu singularmente próxima a la de la noche de fuego pascalina; ha medido la fragilidad de la vida y, en una página sublime, fija lo mismo sus resoluciones que sus angustias. Fecha decisiva, y acontecimiento más decisivo aún, que muestra suficientemente cómo, en la sucesión de combates que habrá de librar, el más terrible ha sido el entablado consigo mismo. El resto lo hace la lectura de Bérulle y más aún el encuentro con San Vicente de Paúl; de aquel muchacho ardiente y apasionado —tal como se pintará él mismo en su panegírico de San Bernardo, a través de su modelo— el santo de la caridad acaba de sacar un hombre de la Iglesia, un hombre de Dios. Familiar de San Lázaro, asistente a las Conferencias del Martes, y pronto orador en ellas, Bossuet descubre lo que es una religión vivida, lo que es una auténtica vocación sacerdotal. La suerte está echada: cuando, aún joven doctor, oye a su maestro Cornet que le ofrece el puesto de síndico, rehúsa esa carrera excepcionalmente brillante. Ahora, como verdadero sacerdote, ocupará el cargo del canonicato de Metz, cuyos títulos y rentas posee desde niño.

Tras el definitivo adiós a la juventud, Bossuet es ya lo que será toda su vida; se fijan los rasgos de su carácter, que acentuará la madurez, sin modificarlos. Los pintores Mignard y Nanteuil, y más tarde Largillière y Rigaud, nos lo han presentado a diversas edades: pero entre uno y otro retrato apenas hay cambio. Todos hablan del equilibrio sano, del dominio de los nervios, de la robusta arrogancia y de una bondad que no está exenta de condescendencia e incluso de mucha confianza en la vida y en sí mismo. Tal vez los labios carnosos, la nariz di-

latada, dejan adivinar su riqueza de apetitos y parecen decirnos que tan evidente serenidad no ha sido conquistada sin grandes luchas.

Buen borgoñón y por tanto resistente, Bossuet es infatigable trabajador que tras una jornada de continua tarea apostólica, es capaz de pasar buena parte de la noche enfundado hasta medio cuerpo en un saco de piel de oso y dedicado a escribir cartas, discursos y tratados. También su espíritu resiste: lógico, preciso, instintivo enemigo de toda vaguedad, de lo dudoso y mórbido, tal vez más genial que inteligente, pero de genio sin excesos. Sensible, capaz de exquisitas delicadezas —sus dirigidos podrían dar testimonio de ello—, fundamentalmente bueno, hasta el punto de ser a veces ingenuo y dejarse prender en las astucias de los maliciosos —como su sobrino el abate—, generoso en todo, salvo cuando le exalta la pasión de la batalla, haciéndole perder el sentido de la medida y aun de la caridad, como en su lucha contra Fénelon. Pocos son sus defectos, si prescindimos de ese fanatismo en las disputas y de un excesivo gusto por los placeres de la Corte, el fausto, los honores y la dominación e influencia.[1] De haber sido más humilde, más dulce, más abnegado, hoy figuraría entre los santos; en cambio, no es más que un hombre; pero un hombre cuyo mérito más seguro es haber querido complacer a Dios en todo cuanto hiciera, dijera o esperara: un hombre de fe.

1. E igualmente los bienes materiales, la buena mesa, el dinero. Propietario de inmuebles en París, exigía fuertes rentas a sus inquilinos. Pero la famosa leyenda lanzada por Voltaire según la cual Bossuet estaría secretamente casado con Mlle. de Mauleón, ha sido radicalmente destruida, especialmente por Amable Floquet, en sus *Etudes sur la vie de Bossuet*, y por el canónigo Urbano. La verdad está en que Bossuet, por simpatía hacia aquella persona, le concedió crédito para un préstamo que ella pidió a fin de reunir fondos para un comercio. El contrato de crédito, visto por cierto Juan-Bautista Denis, sacerdote expulsado de Meaux por mala conducta, fue confundido (¿voluntariamente?) por él ¡con un contrato matrimonial! (Ver la aclaración de este asunto, por A. Agustín-Thierry, en *Ecclésia*. París, diciembre 1952.)

La fe: esa es la realidad central de este carácter y de esa vida. Habíase fundado sobre lo eterno. Una fe simple, directa, capaz de negarse a las ficciones y los equívocos cuando lo esencial está en juego; pero una fe luminosa, consciente de su propio fundamento; una fe, sobre todo, deseosa de regir la plenitud del ser y de la existencia, y a la que el pecado produce espontáneo horror. Esa fe es total y plenamente católica, es decir, no nacida de la mera meditación personal y de la lucha de conciencia, sino de la profunda adhesión a la autoridad y a la tradición, del feliz sentimiento de «sentir con la Iglesia». Nada más apartado de ella que el espíritu de herejía; el hereje, «aquel que tiene una opinión»; Bossuet no tendrá nunca opinión más que dentro del cuadro de las verdades reveladas y los dogmas. ¿Jansenista? Muchas veces se ha dicho, siempre injustamente, puesto que supo condenar tanto «a los que hacen la puerta del cielo demasiado ancha» como a aquéllos «cuya dureza hace seca y odiosa la piedad»; pero de espíritu agustiniano y, desde luego, más inclinado a una religión de temor que a una de ternuras. Lo que no impide descubrir en él ímpetus casi místicos —sus *Meditaciones sobre el Evangelio* y sus *Elevaciones sobre los misterios* los contienen— que le llevan a «sumergir el corazón en la infinita profundidad del amor» y hacen más viva su devoción a Cristo, a los santos y a la Virgen. En resumen, el más sólido, el más equilibrado de todos los pensadores cristianos de su época.

Un hombre semejante, parece con tal evidencia destinado a luchar en los combates por Dios que nos parece absolutamente normal que siguiera la carrera que le vemos recorrer. De Metz, donde vive siete años, gran arcediano del capítulo y celoso propagandista entre los protestantes y judíos, igualmente ocupado en «concentrarse» y ampliar su cultura, es llamado a París para predicar. Seis «estaciones» —de ellas cuatro en la Corte—, seis oraciones fúnebres que, sucesivamente, acrecientan su gloria; y en seguida llega el brillante triunfo. Obispo de Condon —adonde no irá nunca— el mismo año en que conmueve a la Corte haciendo revivir en su discurso a la Reina Enriqueta (1670), algunos

meses antes de ser elegido para la Academia, el Rey le escoge de una lista de cien candidatos, para que sea preceptor del Delfín. Tarea difícil, a la que se dedica durante doce años con más celo que placer y menos satisfacciones que mérito. Primer limosnero de la Delfina, es elevado al Arzobispado de Meaux, sede modesta, pero próxima a Versalles. En adelante, hasta la muerte, Bossuet se dedica a sus funciones episcopales con la seriedad que pone en todo, velando por la administración de su diócesis, controlando el seminario, presidiendo a los síndicos, redactando un catecismo y ocupándose personalmente de los pobres, sin dejar de ser por todo ello el gran orador oficial, a quien se llama cuando una ceremonia debe revestir excepcional fausto, o cuando se precisa una autoridad para salir de dificultades o arreglar disputas: una especie de mentor de la Iglesia de Francia y, en cierta medida, del mismo Rey.

¿Le ama Luis XIV? No demasiado, tal vez; pero le estima. Con justicia dijo Sainte-Beuve que aquellos dos hombres «se habían reconocido». Por su carácter, por la misma calidad de su fe, Bossuet se integra naturalmente en un orden que parece asegurarle en su propia existencia; y todo su esfuerzo tenderá no solamente a adherirse a la concepción del mundo que el régimen monárquico de Derecho divino supone, sino a defenderlo y afirmarlo. Su *Politique tirée de l'Ecriture sainte* tiene este formal objetivo, lo mismo que su *Discours sur l'Histoire Universelle,* donde, mostrando la obra de Dios a través de las acciones humanas y los diversos acontecimientos, justifica un sistema en el que, del cielo a la tierra, todo aparece estable, ordenado, fundado sobre la obediencia y la fe. Conoce los peligros de ese sistema; sabe sus límites, y cuando el absolutismo real, por su orgullo, corra el riesgo de comprometer el orden establecido por Dios, la intervención de Bossuet tenderá a impedir la hendidura, a imponer de nuevo la armonía entre las dos autoridades providenciales que deben regir el mundo; tal es su comportamiento en la crisis galicana. Por esta razón, más aún que por su estilo y su lengua, se nos muestra como un clásico por excelencia, si es cierto que el clasicismo es el resultado de un combate —tal vez una victoria— sobre las fuerzas de ruptura y disgregación.

La vida de Bossuet es una prolongada lucha. Sobre todo desde que, desembarazado de la carga oficial de su preceptorado, se siente libre para dar la batalla contra todo lo que le parecía una amenaza para aquel orden católico al que está apasionadamente adherido. No faltan adversarios; son incluso numerosos y potentes. Está, ante todo, el «mundo», cuyo peligro conoce mejor que nadie; esa inmoralidad que se instala allí mismo donde debería alzarse el ejemplo de la virtud y la fidelidad; contra esto, dice Lanson, «cumplía con su oficio con plena conciencia, sin brutalidad y sin halagos, sin complacencia ni impertinencia». Vienen después los cómplices del mundo: los casuistas, los probabilistas, los laxistas: cuantos imaginan y enseñan imprudentes que es fácil vivir cristianamente. Están los libertinos, cuya influencia parece crecer —Fontenelle acaba de ser elegido para la Academia— y le da horror: la incredulidad, el absurdo orgullo de la razón, la ironía escéptica, la bestial despreocupación: todo aquello que le parece tan «faccioso» como vergonzoso. Están también los herejes, cuantos quebrantan la unidad de la Iglesia, esa unidad exaltada por él en páginas definitivas. Los protestantes, a los que no odia en absoluto, en quienes sabe reconocer a hermanos; esos protestantes para quienes, aún joven, ha escrito una *Exposition de la Doctrine catholique*, pequeño y luminoso folleto que tantas conciencias ha removido; y contra los que más tarde escribiría, a fin de hacerles reconocer sus errores, la *Historia de las Variaciones de las Iglesias protestantes*.

Hasta el año 1690, poco más o menos, Bossuet tiene la impresión de que sus combates son victoriosos, y sus enemigos acusan sus golpes; el Rey se ha convertido; los excesos del probabilismo quedan condenados; la *Historia de las Variaciones* desconcierta a los hugonotes. Pero en seguida parecióle que se disgregaba la hermosa armonía en que creía haberse ordenado todas las cosas bajo su mano. Nuevos peligros surgieron en su camino. Ese Descartes, a quien había aprobado como pensador razonable —incluso había enseñado su filosofía al Delfín—; pero

inesperadamente comprendía el peligro de aquel pensamiento y todo el mal que unos seguidores sin escrúpulos podrían sacar de él. Profético, exclama: «Veo que se prepara un gran combate en la Iglesia; bajo el nombre de filosofía cartesiana veo nacer de su seno y de sus principios, en mi opinión mal entendidos, más de una herejía.» También Malebranche le inquieta: ese metafísico del Oratorio, de quien sospecha que pretende reducir la moral a la idea de orden, eliminar del mundo lo sobrenatural lo mismo que el espíritu de penitencia, y exaltar una libertad que se burla de la autoridad y la tradición. Y aunque las intenciones del Padre fueran puras, ¿no caminan sus discípulos derechos a la herejía? Y Ricardo Simon, otro oratoriano más sospechoso todavía, que se permite aplicar a la *Biblia* los métodos de la crítica, que quiere «substituir la teología por la gramática». La primera vez, obtuvo del canciller Miguel Le Tellier la prohibición de una de sus peligrosas obras; pero el adversario vuelve de nuevo y, sin cesar, hay que reanudar el asalto.

Estas continuas batallas y la inquietud de ver amenazado el orden de Dios, hacen a Bossuet cada vez más intratable, casi inhumano; y su clarividencia disminuye. No comprende que las tesis de Ricardo Simon, una vez precisado su vocabulario, podrían servir a la apologética cristiana frente a la crítica incrédula. Cuando, enardecido por el libro del P. Caffaro, lanza fuego y llamas contra el teatro, insulta a Molière e incluye las tragedias de Corneille y Molière en la misma reprobación que los espectáculos del Bajo Imperio, no se da cuenta de que su excesiva severidad va contra lo que él ha deseado siempre: injertar el Cristianismo en la vida; sino que, por el contrario, empuja a los cristianos a la secesión. Cuando hace imprimir su *Lettre au Pape sur les idolâtries et les superstitions chinoises*, no advierte que su posición contra los «ritos chinos» y la posibilidad de una iglesia china, es diametralmente opuesta a la de San Pablo que, para convertir a los gentiles, «se hacía griego entre los griegos». Cuando, por último, se levanta imponente para aplastar no sólo a los discutibles P. Lacombe y Mme. Guyon, sino también a Fénelon, su discípulo, amigo y hermano,[1] cuando declara la guerra a los místicos y a todas las Marías de Agreda que haya en esta tierra, no ve que combatir todo misticismo es privar a la misma experiencia cristiana de las perlas de su corona y reducirla a un moralismo y a un dogmatismo llenos de aridez. Es esa misma incomprensión —al mismo tiempo que su atracción hacia una religión austera— lo que le lleva a señalar al jansenismo —en cierta manera más peligroso que el quietismo— si no con su complacencia, sí con demasiada indulgencia: ¡cómo se echa de ver en el asunto Quesnel![2] Errores de juicio, sin duda, y reveladores de los mismos límites de su genio y de su inteligencia, pero señales también de su actitud fundamental: la de un hombre que lucha por mantener las posiciones más que por conquistar otras; la de un profeta del pasado más que la de un creador del porvenir.[3]

Al menos muere once años antes que su Rey —el 11 de abril de 1704— sin haber presenciado la brusca descomposición que señalará el final del reinado; no muere como un santo, sino como un hombre honesto de aquellos tiempos sabía morir. Una de sus postreras frases es para alejar a su secretario que le habla de la gloria. «¡Dejad eso ahora! ¡Pedid perdón a Dios!» Pero la gloria le esperaba; una gloria que con el tiempo no haría más que crecer, eliminando lo accidental de su obra para que mejor resaltara lo esencial. Tal vez una gloria un poco fría y pomposa —«una de las religiones de Francia», dice Sainte-Beuve— que desconoce lo que en él había de humano bajo la solemne apariencia, y que a la admiración mezcla con frecuencia harta injusticia. Pero el sobrenombre ilustre que le acompaña —dado por Fénelon[4]—

1. Cfr. cap. VI.
2. Cfr. cap. VI.
3. La frase de José de Maistre no es por ello menos excesiva y severa: «que fue un adulador de los poderosos, y que la miseria de los pueblos no le arrancó nunca un grito».
4. «Creo veros —le escribía— con gorra de orejeras y con M. du Pin cogido entre vuestros brazos como un águila sujeta con sus garras a un débil gavilán.»

El Aguila de Meaux, le caracteriza perfectamente en su gran vuelo cimero, en su lucidez para caer sobre el adversario, en su firmeza y valor.

Porque, en definitiva, lo que en él admiramos, más que el parangón de la vasta composición monárquica, más que al maestro de la lengua francesa, es al hombre que tanto luchó por su fidelidad cristiana: al combatiente de Cristo.

Los tormentos de Fénelon

Colocar a Fénelon entre los grandes predicadores del siglo XVII, puede parecer artificial. ¿No es acaso abordarlo por uno de los aspectos menos importantes de su rica personalidad? Aunque es cierto que predica abundantemente en las *Nouvelles catholiques,* en Saint-Cyr, durante sus misiones «protestantes» y, sobre todo, en su diócesis, nunca mantuvo un importante puesto en la oratoria de su tiempo. Apenas se conocen más que seis sermones suyos, porque Fénelon tenía la costumbre de improvisar; y además, un incendio en el palacio de Cambrai destruyó muchas de sus notas. Sin embargo, sus contemporáneos le admiraron como orador sagrado. «Se siente la fuerza y el ascendiente de ese raro espíritu —dice La Bruyère— sea que improvise sin preparación alguna, sea que pronuncie un discurso bien estudiado.» En cuanto a nosotros, al leer sus *Dialogues sur l'éloquence en général et celle de la chaire en particulier,* podemos medir la justeza y oportunidad de sus ideas acerca de aquel difícil género; burlándose con gracia de los predicadores «que hablan latín en francés», que multiplican sin fin divisiones, subdivisiones, párrafos (eso va por Bourdaloue) y de aquellos otros que por temor a parecer bajos se muestran constantemente «sublimes» (alusión a Fléchier y tal vez un poco a Bossuet), recomienda una elocuencia sencilla, sin falsos oropeles ni ocultas intenciones, que no tenga a menos apelar a la emoción, sino que sea apasionada incluso, aunque sepa conservar la gracia, la dulzura y armonía, y conquistar más que aterrorizar. Esa es exactamente su oratoria, en la que la fluidez de la frase concuerda perfectamente con la fuerza persuasiva de los sentimientos, en la que el lirismo anima la demostración y ameniza la erudición: una rara elocuencia en sus tiempos, que anuncia ya la que en la actualidad es preferida en los púlpitos, y la que ya en vida le valió el famoso título de *Cisne de Cambrai.*

Pero no es solamente por estos dones brillantísimos por lo que Fénelon ocupa en la elocuencia sagrada del gran siglo un puesto de primordial importancia. Si es cierto que el papel de quienes hablan en nombre de Dios consiste en llevar su juicio entre los hombres y recordarles las exigencias del bautismo, nadie aparecerá en el mismo grado que él como la conciencia viva de su tiempo. Un Bourdaloue, un Mascaron, un Massillon —y un Bossuet, aunque en tono menos vivo—, denuncian con valor los vicios de la sociedad, sus faltas formales a los preceptos y al espíritu del Evangelio; pero ninguno de ellos se propone el problema de saber si, desde el punto de vista de la doctrina de Cristo, no hay en el Cristianismo clásico ausencias y errores graves. Solo o casi solo, y, en todo caso, en soledad absoluta entre el alto clero, Fénelon se atreve a formular un juicio cristiano sobre el orden establecido y, sin condenarlo en bloque, propone medidas que podrían hacerlo ante todo cristiano. Tanto como Bossuet, y tal vez más, puesto que es más asequible a la angustia, se resiente de la crisis profunda de su época y conoce la necesidad de dominar las fuerzas de disgregación que amenazan el edificio. Pero en vez de luchar solamente para defender y resistir, combate para edificar de nuevo, para crear. Apasionadamente vuelto hacia el porvenir, tanto como su rival está adherido al pasado, se pregunta cómo hacer para mantener en la fe a ese mundo que va a nacer.

Y el Cristianismo al que llama para semejante esfuerzo es una religión joven, audaz, conquistadora, tal como la ha exaltado en el fogoso y admirable discurso sobre la *Vocación de los Gentiles,* la religión de la Revolución de

la Cruz, la que mejor habla a nuestro corazón.

Fénelon, el hombre, resulta fascinador. Admiramos a Bossuet: su genio, su poderío, el equilibrio soberano de su vida y su pensamiento; pero Fénelon está más cerca de nosotros, y nos conmueve más. Tiene más temblor, más humana debilidad, más inquietud y fragilidad. El joven Jacobo Benigno, a los veintiún años, ha resuelto su crisis de alma mediante una tan plena adhesión a los imperativos cristianos, que nunca, ni siquiera una vez, dejará adivinar si en lo sucesivo puede desarrollarse en él algún doloroso combate. Fénelon, en cambio, pasa toda su vida a la búsqueda de su unidad interior. Sufre a causa de sus contradicciones. Su psiquismo está falto de equilibrio; oscila entre la afirmación y el disgusto de sí mismo; entre el optimismo y el abandono. Aquel gran señor, arzobispo-duque de una rica y hermosa diócesis, ¡apenas está satisfecho de sí mismo! Si, a los ojos de los hombres, parecía amable, benévolo, caritativo, conoce bien que, en la presencia de Dios, no es más que un montón de orgullo, dureza y egoísmo, «un fondo insuperable de refinados defectos»; y esta certeza le abruma. Además, confiesa que no se comprende a sí mismo: «No puedo explicar mi fondo; se me escapa; paréceme que cambia a cada instante. ¿Quién soy? No sé nada.» Todo esto es trágico y muestra claramente hasta qué punto son inadecuados los apelativos de «tierno, seductor, sutil, ondulante, romancesco», que tantos historiadores le dedican.

Basta, por lo demás, mirar sus retratos, sobre todo los de su vejez, para comprender que no se trataba de aquel encantador de que nos habla Saint-Simon «que tanta diligencia ponía en cautivar a amos y criados», o aquel magnífico hombre de tan soberbia prestancia «que había que hacer un esfuerzo para dejar de mirarle». E incluso que sus dones naturales eran bien diversos de «la sutileza, el humor, la gracia, el decoro y, sobre todo, la nobleza» que le reconocía el incisivo memorialista. Sensible hasta el sufrimiento, apasionado hasta la angustia, generoso hasta la imprudencia. Fénelon pertenece a esa rara especie de espíritus, elevados sobre todos, que jamás rozan la tentación del cálculo mezquino ni la satisfacción de sí mismos.

Un auténtico genio está al servicio de carácter tan cautivador. Una inteligencia tan brillante como profunda, capaz de renovar repentina e instintivamente cuanto toca. Incluso acerca de temas que no son forzosamente de la competencia de un predicador o un arzobispo, sus posiciones son siempre las más justas y, simultáneamente, las de mayor novedad. A propósito, por ejemplo, de la *Education des filles*, en un tratado célebre, enuncia principios tan juiciosos que tentados estaríamos de considerarlos como perogrulladas si olvidáramos que nuestra pedagogía abunda en ellos. Lo mismo ocurre a propósito de la lengua francesa en su famosa *Lettre à l'Académie;* a propósito de la Historia, a la que —muy por encima de su época— quiere como testimonio imparcial, «de ningún tiempo, de ningún país», documentada y crítica. O a propósito incluso del teatro, al que, al contrario de Bossuet, no condena del todo, sino que separa en él lo bueno de lo malo; en todas partes, siempre, su postura es la que el porvenir se encargará de confirmar.

¿En qué terrenos no sobresale? Como moralista, iguala a Bourdaloue y supera a Bossuet por la agudeza y delicadeza del análisis; sus cartas sobre la molicie, el orgullo y las vanidades del mundo, escritas en un estilo rápido y justo, son verdaderas obras maestras. Artista y poeta, no solamente tiene la imaginación viva, sino la sensibilidad abierta a la belleza del mundo —cosa rara en su tiempo, sobre todo entre los predicadores—, y a todo lo que el hombre añade a la naturaleza. Filósofo y metafísico, mucho más profundo que Bossuet, expone briosamente en su *Tratado de la Existencia de Dios* las pruebas tradicionales y, como buen dialéctico, critica a Malebranche, no sin injusticia, pero sí con fuerza. De acuerdo con cierto párroco de San Sulpicio, se ha repetido muchas veces que «estaba falto de teología»; y la condena de sus *Maximes des Saints*, obtenida de manera bastante extraña,[1] permite a los espíritus apre-

1. Cfr. cap. VI.

surados no examinarlo de cerca; pero eso es olvidar que una veintena de obras posteriores a la crisis quietista y que nunca fueron sospechosas, «representan una suma de teología mística sin precedentes»[1] y que sus *Dialogues sur le sistème de Jansénius* son tal vez la exposición más clara de la célebre doctrina a la par que su refutación más convincente. Toda esa obra no se extiende quizás a un campo tan vasto como el abarcado por Bossuet, pero le iguala, en muchos puntos, en calidad. Lo que falta a Fénelon es el haber sabido dar a su pensamiento ese aspecto de bloque rígido, indestructible, que su rival impuso naturalmente al suyo. Más que la unidad interior, la síntesis intelectual le fue imposible.

En tales condiciones, con ese temperamento, esas faltas y esas oportunidades, ¿cómo no iba a ser excepcional su vida, bella y dolorosa a la vez, resplandeciente y, en cierto sentido, incompleta? En una página perfecta, uno de sus más justos admiradores, el Cardenal Grente, ha evocado a Fénelon «que llega de un salto a las altas dignidades, brilla e influye allí... y después, sobre el pináculo de la esperanza, con la mano presta a coger el objeto de su ambición, se lanza a una aventura... lindando con la condena de la Iglesia y la desgracia del Estado..., cayendo en la decepción..., y consolándose con magnífica entrega». El destino humano de Francisco de Salignac de la Mothe Fénelon queda escrito, de hecho, a lo largo de esa trayectoria parabólica que, tras haberle ensalzado en lo más alto, le deja caer rápida y brutalmente; pero en el detalle de esa existencia excepcional, ¡cuántas complicaciones, cuántas aventuras del sentimiento y del espíritu, cuánta violencia interior!

La pasión que pone en el colegio de Cahors aquel pequeño de Périgord, de trece años (había nacido el 6 de agosto de 1651 en el castillo de Fénelon), en impregnarse de las humanidades; la fuerza que emplea el joven seminarista de San Sulpicio, para formarse en la ascética de M. Tronson, es la misma que pondrá el adulto en su labor de limosnero de las *Nouvelles catholiques*, protestantes convertidas o a punto de convertirse, o en las misiones que el Rey le encarga en Aunis y Santonge tras la revocación del Edicto de Nantes. Nunca hace las cosas a medias. Cuando se le nombra preceptor de los tres hijos del Gran Delfín, no se limita, como Bossuet había hecho con el padre, a educarlos correctamente; tiende a hacer de ellos, y sobre todo del mayor, el difícil duque de Borgoña, un príncipe según el corazón de Dios; más aún, sueña con suscitar para su discípulo, cuando éste llegue a reinar, un reino de Francia digno de San Luis. Es ese el mismo ímpetu que le impulsa en sus imprudentes relaciones con los quietistas, con la sospechosa Mme. Guyon, en la que cree reconocer a la mensajera de la verdad de que está sediento, y a la que, aun con los ojos abiertos, seguirá fiel en la desgracia, con elegancia de gran señor. Después llega la prueba; adivina sin duda que no sólo se apunta a su pensamiento religioso, y que si el mismo Rey se empeña en perderle, es seguramente porque el gran déspota no puede tolerar sus ojos de sacerdote puestos sobre él, y tampoco su energía en educar al heredero de la corona en los principios que condenan los errores del régimen; pero nada hace por ablandar la cólera real; no se rebaja a ninguna adulación ni a vileza alguna.

Su corazón está destrozado, pero su espíritu reacciona con energía. En su diócesis, convertida en destierro, se entrega con idéntica pasión a su labor episcopal, se consagra lo mejor que puede a aquellos hombres que el Señor le ha confiado y revela una sublime caridad cuando las penosas miserias de la Guerra de Sucesión de España, no sin que una parte de su ser contradictorio continúe volviéndose hacia Versalles, con la esperanza de ser llamado y poder resarcirse. Cuando, por último, la muerte de su discípulo el duque de Borgoña, acaba con las últimas ilusiones, se hunde en la soledad, en el trabajo desmedido y en la tristeza; y cuando la muerte llega a su vez, arrebatando de golpe la desolación y la angustia, su alma, en un sublime ímpetu, se vuelve hacia el Dios de la Santa

1. Francisco Varillon, libro citado en las Notas Bibliográficas.

Providencia y en su agonía, el 7 de enero de 1715, murmura: «Le amo más que le temo.»

¿Qué eje, qué base estable podemos hallar en tan movido destino, en tan compleja personalidad? Sólo uno: la fe. Parecería superfluo decir que aquel arzobispo fue un auténtico cristiano, si algunos, amigos o enemigos, no hubieran proporcionado definiciones poco aceptables de su religión. Fénelon es admirable creyente, tan típico como Bossuet, de la religión de un tiempo en que Dios no había «muerto». La fe constituye una unidad con todo su ser; «la adoración respira hasta en sus argumentos». Nada más absurdo, observa Faguet, que ver en él «un filósofo sensible y humanitario, apóstol de la tolerancia, amigo del pueblo y precursor de la emancipación del espíritu». Ya hemos visto la prueba de su fe en la austeridad de su vida episcopal, en su insuperable caridad, en aquella perpetua referencia a Dios que subraya su pensamiento, en su entrega sin reticencias a la causa del Señor. No lucha por esta causa de la misma manera que Bossuet; pero el objetivo es el mismo. Su fe no tiene el carácter monolítico de la de su rival; sin llegar a ser tocada por la duda, se resiente de las complejidades de su temperamento. Pero ya que ambos hombres se han enfrentado tan duramente sobre un punto determinado, no se debe creer que hayan estado en desacuerdo acerca de lo esencial: la fidelidad a la tradición, la sumisión a la Iglesia. Ambas cosas las proclama M. de Cambrai como M. de Meaux; y como éste sostiene las más estrictas exigencias de la moral cristiana. «Todas las generosidades, todas las ternuras naturales, no son más que el amor propio más refinado, más seductor, más lisonjero y amable: el más diabólico. Hay que morir, sin reservas, a toda amistad.» ¿Quién exclamaba estas palabras? ¿Bossuet, Saint-Cyran o el Gran Arnauld? No. Las escribía Fénelon a Mme. de Maintenon, entonces su penitente. En la medida que el quietismo haya podido ser sinónimo de cierta facilidad, Fénelon, como veremos, no ha sido nunca quietista, a pesar de los graves errores de vocabulario y de algunas imprudencias en su actitud. Pero Fénelon medita esa religión, cuyos imperativos admite en su totalidad, de acuerdo con su complexión íntima; es decir, con pasión, con dulzura o ternura, con esa total confianza en Dios que expresa tan admirablemente la frase suprema de su agonía. Fénelon es auténticamente un místico, un alma para quien el Cristianismo no se identifica con una disciplina, un orden, o un sistema de preceptos e instituciones, sino que es, ante todo, adhesión, amor, ofrenda de todo el ser al Amor supremo, abandono a las promesas redentoras, hasta en el sentimiento desgarrador de su interior miseria. Tal actitud espiritual ha sido, a lo largo de los siglos de la Iglesia, la de muchos santos y figuras ejemplares; tantos, que no se puede rechazar el mensaje del gran depositario, en su época, de la doctrina del «Puro Amor».

Y he aquí lo que, en definitiva, constituye la originalidad del genio de Fénelon. Porque, en sus mejores momentos, aquel hombre enfermizo y apasionado, sabe ver las cosas desde el solo punto de vista de Dios y descubre algo que casi él solo ha podido discernir. Como en un amplio vuelo de cisne salvaje, domina toda su época; propone soluciones a muchos problemas que bien pronto angustiarán a los hombres: soluciones cristianas, que hubieran evitado muchas catástrofes. Ni se comprende sin el Fénelon «místico» al Fénelon «político» en el que tanto se complacía el siglo XVIII. Cuando escribe el *Telémaco*, ese cuento poético en el que sutilmente se juzga al mundo tal cual es, cuando dirige al duque de Chevreuse su célebre carta, cuando, más audaz todavía, fija las *Tables de Chaulnes*, lo que denuncia son los vicios del régimen mismo, los que pronto le conducirán a su perdición, los que condena un verdadero Cristianismo. Bien puede Luis XIV tratarle «como a un espíritu quimérico»; la historia no le da la razón. Muy adelantado a su tiempo —y esto es lo que, en definitiva, explica su fracaso—, Fénelon lo conduce no solamente a ver lo que hay de monstruoso en la violencia, la injusticia social, la locura de las riquezas del Gran Reinado, sino incluso a dilucidar lo que el absolutismo sin límites tiene de inaceptable para un cristiano. Ha podido engañarse acerca de determinados puntos; en cierta medida ha dado pie a la crítica de quienes ven en él a uno de los heraldos

de la crisis de espíritu que dislocará el orden tradicional;[1] pero no por ello deja de ser en mayor dimensión la voz más conmovedora de su tiempo.

¿Prosigue la Reforma? — Rancé

Bossuet, Fénelon, Bourdaloue, Massillon: bastaría con citar esos nombres para señalar la permanencia, en pleno siglo clásico, de la gran corriente de que, cien años antes, había sido hontanar el Concilio de Trento. El espíritu tridentino continúa todavía en los mismos terrenos en que le vimos surgir. Tal vez menos vivo, puesto que ha cambiado un poco su aspecto; pero no por ello menos eficaz. Espíritu de reforma, espíritu de misión; la Iglesia de Francia ofrece numerosos ejemplos; e Italia, España, Polonia, o Austria no carecen de ellos tampoco. Puédese tal vez hablar de disminución no de desaparición.

Inmediatamente después del Concilio, los agentes eminentes de la Reforma fueron los obispos: San Carlos Borromeo, sus émulos y sus discípulos. A la vuelta de los años de 1600, en el umbral del siglo XVII, hemos visto a numerosos prelados, con un San Francisco de Sales al frente, que daban ejemplo de las más altas virtudes. Hay todavía «borromeos»; en Italia, el bienaventurado Gregorio Barbarigo, cuyo puesto entre los grandes espirituales de su época ya hemos señalado; es también un admirable Obispo en Padua y Bérgamo (de 1664 a 1697), cuidadoso de la formación de sus sacerdotes, entregado al incesante trabajo de visitar a sus ovejas, predicar, reunir sínodos y escribir una obra considerable. Numerosos obispos en Francia, los mejores del «siglo de las almas», están aún en plena actividad a comienzos del reinado personal de Luis XIV: Esteban de Vilazel en Saint-Brieuc, Pavillon en Alet, Vialart de Herse en Chalons-sur Marne. El ejemplo dado por un hombre como el bienaventurado Alain de Solminihac se prolongará en nobilísimas figuras, como Luis de Lascaris de Urfé, Obispo de Limoges de 1676 a 1695, que, según propia confesión, se gasta en giras pastorales, preside sínodos y conferencias eclesiásticas, verdadero héroe de la penitencia y de la caridad; o como el austero Cardenal Le Camus, Obispo de Grenoble de 1671 a 1707, que, de la «sentina de Francia» hizo una diócesis ordenada y sana, mereciéndose el sobrenombre de *El Rancé del episcopado.*

Lascaris y Le Camus fueron designados por Luis XIV; quiere esto decir que el episcopado de la época está lejos de ser malo en su totalidad. Ya hemos visto hasta qué punto el Rey cuidaba tales designaciones. Pero esto no quiere decir que todos los obispos hayan sido excelentes; la política, los lazos de sangre, las influencias de la Corte y otras aún menos honorables, llevan con frecuencia al frente de las diócesis a personajes cuyo puesto no era aquél. De esta manera abunda el obispo cortesano, más interesado por las intrigas de Versalles y la «hoja de beneficios»[1] que por las necesidades de su dió-

1. Como a muchos grandes espíritus, su posteridad intelectual le ha perjudicado. La admiración que le profesaba Rousseau («si volviera aquí abajo, me haría su criado») le ha hecho sospechoso. Hay tentaciones de ver en él al Obispo del vicario saboyano.

1. La «hoja de beneficios» era objeto de vivas polémicas y rivalidades, a causa de las rentas que la acompañaban. Los titulares de obispados «enfangados» envidiaban a los de buena renta. He aquí un testimonio de la época que cuenta y no acaba. Procede de Francisco Hébert, cura de la «parroquia real» de Versalles, de 1686 a 1704. Aquel párroco estaba en el mejor puesto de Francia para observar semejantes intrigas; leamos lo que dice en sus *Memorias:* «Vemos asombrados en los obispos un lujo que sería condenable en mujeres. Sus ajuares y mobiliarios se resienten de la corrupción del siglo. Es esta detestable costumbre la que inspira a tantos el deseo de ser trasladados a las iglesias cuyas rentas son más considerables que las de sus primeras esposas; y tales traslados se hicieron más frecuentes porque se deseaba tener una mesa mejor, un gran número de criados, más comodidades en la vida... Muchos de ellos no residían sino rara vez en sus diócesis, porque, con la idea de obtener otra más rica, no había nada que no hicieran por lograrlo. Se les veía hacer la corte, con bajeza, al Padre con-

cesis. Y más aún abunda el obispo gran señor, que añade a las rentas de su diócesis las de varias abadías, vive lujosamente —algunos de ellos tienen más de treinta lacayos de librea— y construyen esos magníficos palacios episcopales que todavía conocemos. No es que forzosamente sean malos; Francisco de Canisy o Antonio de Charpin de Genétines, sucesores de Luis de Lascaris de Urfé en Limoges, tipos de obispos y grandes señores, buenos administradores al mismo tiempo, e incluso reformadores. Hay desde luego, entre ellos, políticos de dudosas costumbres, como Harlay de Champavallon; vanidosos ridículos como Clermont-Tonerre y otros. Pero abundan igualmente hombres excelentes: Bossuet en Meaux; Fénelon en Cambrai; Massillon, tan popular en Clermont; Fléchier en Lavaur y más tarde en Nimes; Mascaron en Tulle y Agen; todos ellos están por encima de cualquier crítica. Tampoco faltan los ejemplos de virtudes episcopales insignes: Claudio Joly, Obispo de Agen; Luis de Estaing, Obispo de Clermont-Ferrand; Gabriel de Roquette, Obispo de Autun; en Besançon, Antonio Pedro I de Grammont, que restaura admirablemente una diócesis decadente; más aún en Annecy Juan de Aranthon de Alex, verdadero héroe de las visitas pastorales; en Tournai, entonces tierra francesa, el rígido Choiseul; en Gap, a partir de 1706, el «santo de los Alpes», Berger de Malissoles, que por cinco veces se negará a abandonar su pobre diócesis para ir a otra más rica, y se impondrá el deber de visitar cada año todas sus parroquias. No podría exagerarse la importancia de aquel sólido episcopado, a quien prudentemente se deja por mucho tiempo en sus sedes, y que mantiene firmemente las filas de la Iglesia. Y esto no es solamente verdad para Francia, sino para todos los grandes países católicos. En España, por ejemplo, un abundante grupo de excelentes Obispos se mantiene en acción: Severo Tomás en Gerona, Pascual de Aragón en Toledo, Estrado de Manrique en Palencia, o aquel Jaime de Córdoba, al que su pueblo llama «padre de los pobres» y que introduce en su diócesis el culto del Sagrado Corazón.

Gracias al perseverante esfuerzo de numerosos obispos, el clero mejora. Lentamente, porque abundan todavía los abusos y, si sencillamente nos referimos al testimonio de sus jefes, podría hacerse una idea bastante negra del estado de los clérigos. Así, una ordenanza de Claudio Joly en Agen, obliga a sus sacerdotes a llevar tonsura y sotana, a residir en sus parroquias, a confesar, a decir la misa correctamente, a enseñar el catecismo y a no acudir a las tabernas; todo ello bajo pena de excomunión. Cosas todas que nos dan idea sobre la persistencia de bien tristes desviaciones. Roquette en Autun, Le Camus en Grenoble y otros muchos, dejan sonar un mismo clamor de campanas que se hace oír al mismo tiempo en Gratz, en Barcelona, en Florencia o en Venecia, donde un Patriarca se ve obligado a reglamentar la participación de sus clérigos en las fiestas del Carnaval. Pero nada de esto es nuevo y resulta inútil insistir.

Y a pesar de tan evidentes defectos, el cuerpo sacerdotal del Gran Siglo constituye una fuerza. En su conjunto, conserva prestigio y autoridad. Su número sigue siendo considerable; no hay problema de levas. Todas las parroquias rurales tienen su párroco y su vicario; en las ciudades, en torno al párroco y a sus dos o tres «servidores» se agrupa todo un núcleo de sacerdotes «aprobados», de curas «habituados» y de capellanes de hermandades. No es que todo sea muy selecto en aquellos abigarrados grupos, pero el esfuerzo llevado a cabo a partir del Concilio, y hecho aún más eficaz por Bérulle, San Vicente de Paúl y Olier para formar mejor a los sacerdotes y hacerlos más fieles «al ideal del sacerdocio», va dando innegablemente sus frutos. Las precripciones del espíritu clásico van, en cierto modo, en idéntico sentido. De esta manera se fija «un tipo de sacerdote grave, moderado, de comportamiento perfecto, de buen criterio, leal a la regla y a la uniformidad», dice Mons. Calvet; tipo, al que el jansenismo acabará de encerrar en la rigidez de la doctrina, de

fesor o incluso a aquellos cortesanos de los que sabían que se hallaban en el favor del Rey, y, lo que es más indignante aún, a damas cuyos desórdenes debieran reprender si hubiesen querido seriamente cumplir con sus obligaciones.»

las prácticas e incluso en las maneras de vestir. Tal vez se le reprochará de falta de originalidad y de no haber dejado en la religión mucho espacio para la «locura de la Cruz»; pero ya es bastante importante el que ese tipo de sacerdotes, entre los que abundarán los héroes de la virtud, reaccione contra la antigua indiferencia.

El movimiento para la creación de seminarios —ya de tipo tridentino, ya del francés— gana nuevas etapas. Cuando a M. de Choiseul se le confía la diócesis de Tournai, tras la conquista, su primer cuidado consiste en crear un seminario. El Cardenal de Furstemberg ha hecho lo mismo en la Estrasburgo francesa. Hallar buenos directores para su seminario es una de las mayores preocupaciones del cardenal Le Camus; edificar un centro es el orgullo de M. de Roquette. Muchos obispos llaman, para la formación de sus jóvenes clérigos, a los lazaristas y, sobre todo, a los sulpicianos.[1] También se abren en Italia numerosos seminarios: en San Miniato, junto a Florencia; en Andria, Pistoya, Lareno, San-Severo, Catania, Nápoles...; y Cavalieri, celoso dominico, gran Vicario del Cardenal Orsini, introduce en Espoleto, Cesene y Benevento el seminario de tipo francés, donde los futuros sacerdotes permanecen durante más tiempo, sin ser mezclados con los alumnos de ningún colegio. En tierras germánicas, Wurtzburgo y Ratisbona abren sus seminarios; Brixen, Breslau, Viena, Olmutz, Praga y Friburgo de Suiza desarrollan los suyos. Debemos incluso señalar fundaciones originales, aun donde existían seminarios oficiales, porque surgen, paralelos, otros privados. Así el de Claudio Bernard, o de los «Treinta y tres», debido a la generosidad de aquel santo sacerdote. Así también las «escuelas de presbíteros» de Pedro Crestoy (1622-1703), párroco de Barenton en Normandía desde 1678. Hay verdaderos seminarios rurales. La más notable de tales creaciones es la de Claudio Poullard des Places (1679-1709), que quiere conducir al sacerdocio a los jóvenes de las clases más pobres, y cuyo seminario del Espíritu Santo (1702) dará a la Iglesia de Francia un personal de vicarios para regiones pobres —los «bouics» se les llamará, del nombre de su primer sucesor— y para las más difíciles misiones en tierras paganas, a las que envía hombres de gran abnegación.

¿Y cuál es el resultado de ese paciente esfuerzo? Es evidente en los hechos, especialmente en la resistencia que el cuerpo sacerdotal, en bloque, va a oponer, durante el siglo XVII, a las fuerzas de la incredulidad, y en el valor que mostrará el clero francés durante la Revolución. Por si fuera poco, muchas significativas figuras se destacan de la masa anónima de tantos buenos y santos sacerdotes. Antes de ser obispo-conde de Agen, Claudio Joly fue excelente párroco en Saint-Nicolas-des-Champs de París; tuvo, entre otras cosas, el valor suficiente para decir a la duquesa de Noailles que vigilara la conducta de las damas de honor de la Corte en el momento en que el joven Luis XIV... En San Sulpicio, Baudrand de Lacombe, biógrafo de M. Olier, La Chétardye que rechaza el obispado de Poitiers para seguir siendo párroco; otros tantos modelos de ese clero ejemplar. Ni hay gran país católico que no pueda presentar los suyos. En conjunto, podría tenerse una visión optimista del cuerpo sacerdotal, tan mal pagado, frecuentemente despreciado por el alto clero; el bajo desarrollaba en su seno un movimiento a la vez dogmático, social y reivindicador que, con ocasión de la crisis jansenista adquirirá importancia como verdadero «presbiterianismo católico», que saca sus argumentos de Richer, halla un caudillo en el burlón abate Jacobo Boi-

1. Pero hay que subrayar que el paso por el seminario no era entonces obligatorio en todas las diócesis. En donde lo era, variaba de cuatro a dieciocho meses. Los seminaristas pagaban una pensión; los demasiado pobres, estaban autorizados a trabajar en la cocina y salir a la ciudad para recabar sus provisiones. Los edificios eran de diversa calidad; había seminarios habilitados en casas antiguas en malas condiciones. Añadamos también que los simples laicos estaban autorizados a mezclarse con los seminaristas incluso en las lecciones y en todo caso, para los oficios. Un reglamento del seminario de Coutances prevé que un alumno sea encargado durante la misa de «echar a los perros e imponer silencio a los mendigos...».

El 7 de junio de 1654 —tenía 16 años— Luis XIV recibe la santa unción que hace de él el «vice-Dios» en su reino. En la catedral de Reims, adornada según el gusto del Gran Siglo, el grabado nos muestra el momento en que el obispo consagra al joven príncipe con el «bálsamo expresamente enviado del cielo por el santo obispo Remi».

Grabado de Juan Gagnière. Biblioteca nacional. París.



leau —quien decía escribir en latín para que no lo comprendieran los obispos— y, a partir de 1700, es lo bastante poderoso para que M. de Chartres reciba de sus sacerdotes, con la natural sorpresa, un texto bien razonado en el que se le invitaba a reconocer que todos los sacerdotes tienen los mismos poderes espirituales que los obispos. Anuncio todo ello de gravísimos y dramáticos antagonismos.

¿Es igualmente favorable la situación en las órdenes e institutos religiosos? Según los casos. En general, las formaciones nacidas en el siglo XVI y comienzos del XVII, siguen constituyendo fuerzas eficaces al servicio del ideal tridentino. Discutidos, calumniados, e incluso perseguidos aquí; exaltados, omnipotentes allá, los jesuitas mantienen una considerable importancia. En todos los Estados católicos, forman las selecciones, confiesan a los príncipes, dirigen innumerables conciencias. En 1701, se hacen publicistas, periodistas, y fundan las célebres *Mémoires de Trévoux*. Todos sus generales de la época, el alemán Nickel, el genovés Oliva, el español Tirso González, el milanés Tamburini, son excelentes. A pesar de alguna tirantez en su seno a propósito del probabilismo, la Compañía de Jesús sigue siendo, con sus 18 000 miembros, uno de los bastiones de la Iglesia; y Voltaire lo sabrá bien. Con el pavés menos alto — y por eso mismo al margen de las sospechas— los capuchinos conocen entonces un desarrollo extraordinario: hacia 1700 son 30 000, distribuidos en 1800 casas; se les encuentra por doquier; y entre ellos se mantiene más viva la gran tradición franciscana.

Más modestos en cuanto al número, los institutos recientes conservan el ímpetu de la juventud. El Oratorio de Bérulle da mucho que hablar, con Mascaron y Massillon, con Malebranche y con el asunto jansenista, en el que aparece un poco comprometido; prueba todo ello de que constituye una potencia espiritual considerable. Los lazaristas continúan sus progresos, «entregados a todos, queridos por todos», como dice el epitafio de uno de ellos en Varsovia. Los sacerdotes de Saint-Nicolas-du-Chardonnet tienen al frente al sabio Matthieu Beuvelet, que busca la mejor organización de la obra de M. Bourdoise. Por lo que respecta a San Sulpicio, se confirma su éxito como proveedor de maestros para los seminarios; numerosas diócesis piden el envío de sulpicianos; en Canadá son «Señores de Montreal» y proporcionan a la colonia ese clero sólido que durará con exactas características hasta hoy. Por entonces, la gloria de la Compañía, y quien verdaderamente encarna su espíritu, es Luis Tronson (1622-1700), «Monsieur Tronson», tercer Superior general, completo y austero personaje que renuncia al halagüeño puesto de Limosnero del Rey y más adelante rechaza el cargo episcopal para consagrarse a la formación de los sacerdotes; de su larga experiencia en seminarios saca al mismo tiempo un espíritu exigente y fervoroso y ese libro de *Examens particuliers* (1690), que quedará como clásico hasta nuestros días, algunos de cuyos preceptos pueden hacernos sonreír, pero que posee un elevadísimo tono, mientras que la agudeza del análisis y el sentido práctico lo convierten en indudable obra maestra de pedagogía sacerdotal.[1]

Entre los religiosos y religiosas de las antiguas órdenes, las cosas se presentaban en forma menos satisfactoria. Sin duda pensaba en ellos Bossuet cuando escribía al abad de la Trapa: «los asuntos de la Iglesia van muy mal...» El régimen de la Encomienda sigue en vigor, sin que los espíritus más elevados —Bossuet, por ejemplo, que se beneficia de él— se opongan; lo único que hace es acentuar los desastrosos efectos que ya conocemos. Los esfuerzos realizados en el período anterior en pro de la Reforma, quedan desvirtuados por el sistema. Muchas comunidades son literalmente escandalosas; así esas benedictinas de Metz, que se dispensan de todo ayuno; entre aquellas monjas, una ayuna por turno en nombre de todas, y, en Carnaval, disfrazan a sus porteros y jardineros con sus propios hábitos religiosos; así esos hijos de San Bernardo, que hacen desaparecer de sus bibliotecas la *Historia General de la reforma del Cister*, en

1. En *Ces Messieurs de Saint-Sulpice*, Jean Gautier, p. s. s., ha trazado de M. Tronson un retrato muy justo.

la que aparecían con demasiada claridad sus propios vicios. También es inútil insistir sobre estos puntos. Entre franciscanos y dominicos la crisis no es menos grave.

Además, en términos generales, las relaciones entre el clero regular y la jerarquía, son malas. Ocurre que, con frecuencia entran en juego demasiados intereses: «La independencia de lo espiritual —dice Fénelon— sería mayor si no tuviera que ocuparse de lo temporal.» Pero es que también muchos religiosos de todos los colores han perdido el sentido de la disciplina. Los conflictos se suceden en todas partes: en Francia e Italia; también en Polonia, donde el incidente de la abadía de Andrzejow resucita los motines; o en los Países Bajos, donde los benedictinos de la Presentación de Nuestra Señora están en franca lucha con todos los obispos del país.

Esto no impide que en este cuadro decadente haya dichosas excepciones. En todas las familias espirituales se llevan a cabo esfuerzos, más o menos coronados por el éxito, sin que en ninguna parte se proponga la cuestión fundamental de saber si la organización misma del clero regular corresponde aún «a las necesidades de una época cuya estructura social se diversifica, cuya organización política se subordina y centraliza»,[1] cuestión que, en 1765, propondrá brutalmente, en Francia, el poder público.[2] Entre los benedictinos, la congregación francesa de San Mauro, ilustrada por Mabillon, queda libre de reproches; y en torno a Reichnbach y Michelfeld, en Baviera, surge un movimiento de renovación. No todos los benedictinos son de la misma especie que aquellos que en Metz daban tanto que hacer al arcediano Bossuet. Faremoutiers, por ejemplo, una de las dos abadías femeninas más antiguas de Francia, conocía un hermoso desarrollo espiritual bajo la dirección de dos abadesas sucesivas, verdaderas santas. Los cartujos apenas son tocados por la decadencia: Dom Inocencio Le Masson, su superior general, que en 1695 publica un excelente *Directoire d'oraison mentale,* guía a la orden con firmeza. Entre los franciscanos, el P. Samaniego, general de los Menores, lleva a cabo un valeroso esfuerzo para volver a sus religiosos a la disciplina y observancia. Entre los dominicos, un hombre encarna con nobleza el ideal de la Reforma: el P. Antonio Cloche, elegido Maestro General en 1686, un enjuto gascón de Saint-Sever que no duerme más que cinco horas por noche y no come sino una vez al día, mientras sin cesar camina por montañas y valles para predicar, reanimar las misiones populares e impedir que los grados jerárquicos sean dados al favor o al dinero. «La faz de la Orden ha sido cambiada; su belleza ha disminuido —gemía con frecuencia—; las almas perecen y temo que el Señor nos pida cuentas.» Y es de aquellos hombres que no se resignan a esa triste situación.

1. E. Préclin.

2. Cfr. el asunto de la Comisión de los regulares, tomo II, cap. X, párrafo: «Asaltos contra la sede Apostólica».

De todos aquellos reformadores del Gran Siglo, uno es legítimamente famoso. Extraño destino y romancesco a más no poder es el de Juan Le Bouthellier de Rancé, cuyo nombre va unido para todos al nacimiento de una de las familias espirituales del catolicismo; la que, a los ojos del público profano parece representar la experiencia cristiana en lo que tiene de más exigente y de más opuesto a la naturaleza humana: *la Trapa.*[1]

El 28 de abril de 1657, Juan Le Bouthellier entra en el palacio de Montbazon, en el que es uno de los familiares. Lo hace de madrugada, porque la salud de la duquesa le inquieta desde hace varios días. En la escalera, se encuentra con M. de Soubise, que le grita: «¡Ya está! La farsa ha concluido.» Queda aplanado sobre las gradas de piedra; poco le importa ya descubrir sus sentimientos.

Es un espléndido muchacho de treinta y un

1. La palabra «trapa» es metafórica. Representa una falsa imagen, puesto que impone al espíritu la idea de trampa (en francés, «trappe» es lo mismo que trampa, lazo…; *nota del Traductor*) en la que se hunde el hombre y desaparece para siempre.

años, de fulgurante inteligencia, de tan vasta cultura que a la edad de quince años, niño prodigio, ha publicado una traducción de Anacreonte. Es un carácter violento, impulsivo, excesivo en todo; Bremond lo llama «el abate Tormenta». Su carrera eclesiástica es brillante; a medias por influencia de su padre, y a medias por benevolencia de su padrino Richelieu, ha visto desde los once años cómo se acumulaban sobre su cabeza los beneficios. Canónigo de Notre Dame de París, Limosnero del Rey, abad de Saint-Symphorien-les-Beauvais, de la Trapa, de Notre Dame du Val, de Saint-Clémentin en Poitou, y prior de Boulogne; ¡qué sucesión de éxitos! Así son las costumbres de la época.

Sale de su sorpresa; se yergue en la escalera, va a rezar ante el cuerpo de aquella mujer, que más que su penitente fue su amiga, su secreta ternura. Durante todo el verano que sigue a aquella separación, encerrado en uno de sus castillos, pluma en mano, Rancé hace su examen de conciencia. ¿Le ha puesto Dios en el mundo para ser un sacerdote mundano, orgulloso de sus encantadoras relaciones, de las carrozas, de los lacayos y de la caza? Sucédese una crisis espiritual, desgarradora y dolorosa. Dios parece hablarle, ¡y con qué severa voz! El arrepentimiento se instala en él para no abandonarle más. En el mismo grado en que se excedió en los placeres del mundo, lo hará ahora en la penitencia. Los Padres del Oratorio y Pavillon, el austero Obispo de Alet, le ponen en camino; lo seguirá hasta el fin.

Renuncia a todos sus beneficios. De sus títulos, no conserva más que uno: el de abad de la Trapa, en la diócesis de Séez, en Normandía. La casa es cisterciense y, como todas las de los monjes blancos, en bastante decadencia. La construcción está agrietada, invadida por los matojos. De los doscientos monjes que habitaran aquel monasterio, no quedan más que seis, que viven como cazadores furtivos e incluso como ladrones. Rancé se dedica a la tarea: él, abad comendatario, se convertirá en reformador de la miserable comunidad. Revivificará la Trapa y, si Dios lo quiere, de aquella casa renovada irradiará una influencia salvadora sobre las otras; tal vez sobre toda la orden de San Bernardo.

¡Cuántos esfuerzos y luchas! Y cuántos riesgos también, porque los seis monjes bandidos son muy capaces de echar mano del puñal o del veneno. Pero «el abate Tormenta» se mantiene firme. En lugar de aquellos indignos, consigue instalar a cistercienses de la estricta observancia, que van de acuerdo con él. Por otra parte, toda la Orden comienza a ser seriamente apartada de tantos desórdenes: Eustaquio de Beaufort acaba de reformar a Sept-Fons, cerca de Moulins. El movimiento de renovación gana terreno. Rancé es su jefe. En vano trata de hacer admitir en todas las casas unos principios de observancia todavía más estricta; los «mitigados» resisten y apelan incluso a Roma. Tanto peor. Si la Trapa hubiera de ser la única comunidad en que se sirviese de veras a Dios en la penitencia, bastaría; y su ejemplo acabaría por ser contagioso. Por lo demás, todo prueba que él tenía razón; las vocaciones acudieron, a veces incluso sorprendentes: un ex navegante, un sacerdote apóstata, el antiguo Gran Preboste de Turena...

El espíritu de penitencia es lo que conduce a todos a la Trapa, igual que a otros lleva a Port-Royal. En este camino del renunciamiento, Rancé avanza con el ímpetu propio de su carácter. Nada de pescado, ni de huevos ni de mantequilla; nada de vino ni de jergón para echarse por la noche. Los monjes no volverán a salir del convento; observarán en él perpetuo silencio; su vida estará reglamentada por los oficios, de día y de noche, y el trabajo físico y pesado. ¿Adónde llegará en su espíritu de penitencia el terrible abad? Cantar los salmos, con los pies desnudos sobre el frío pavimento de losas, diez o doce horas seguidas; la prueba le parece normal. Pero, sin duda, es demasiado; y ante las protestas y el número de enfermos, Rancé tiene que batirse un poco en retirada. Mas, como alcázar de la penitencia, modelo de renunciamiento llevado hasta los límites de la resistencia humana, la Trapa, cuya reforma es aprobada en 1678 por San Inocencio XI, se convierte en guía de todos los monasterios de San Bernardo que desean abandonar los an-

tiguos yerros y practicar la más estricta observancia. Puesto que conservará hasta nuestros días.

Actitud excesiva la de Rancé, se ha dicho lo mismo en su tiempo que hoy. Verdad es que se está lejos de la medida, de la humanidad de un San Bernardo, en ciertas durezas practicadas en diversas «trapas». Ni es menos cierto que el desprecio del trabajo intelectual, proclamado por Rancé —que le lleva a un violento conflicto con Mabillon y con Le Masson— es bien diverso del espíritu de quien exclamaba: «No conviene que la Esposa de Cristo sea ignorante.» Pero no deja de ser significativo el que en un siglo al que de buena gana tildamos de mundano y frívolo, tantas almas hayan vuelto sus miradas hacia la Trapa como a un árbol de salvación; que tantos dirigidos de la Corte y de la ciudad hayan escuchado del abad Rancé los consejos para una vida mejor. Rancé puede ser discutido; pero, cuando murió en 1700, está fuera de duda que con él se extinguía una de las lumbreras espirituales de su tiempo.[1]

La caridad y la misión: San Grignion de Montfort

Tanto como por la voluntad de Reforma, el espíritu renovador se había manifestado, durante la primera mitad del siglo, en un esfuerzo concreto de caridad y apostolado. ¿Qué es de él durante la *era clásica*? Tampoco en este punto podría hablarse de eclipse. Sin duda hay menos innovaciones, menos inicativa creadora; ya no existe un San Vicente de Paúl; pero sus lecciones continúan fructificando.

1. Junto al movimiento de Reforma, hay que citar una fundación religiosa, la de una congregación benedictina, por Pedro Mekhitar, armenio convertido del cisma griego al catolicismo, y que, expulsado de Grecia por los turcos, se instaló con sus hermanos en Venecia. El convento de San Lázaro, en la laguna veneciana, acoge a los «Mekhitaristas»; una rama existe en Viena de Austria; otra, en Trieste.

El espíritu de la caridad no está ausente del Gran Siglo. Los predicadores lo exaltan en términos muchas veces conmovedores. El misterio de los pobres, su «eminente dignidad», según Bossuet, y el deber de los ricos con respecto a la limosna, son temas constantes en los sermones. «La intención de Dios al hacer a los ricos —dice Fléchier— es hacerlos caritativos. Los escoge para que sean instrumento de sus bondades, los arcaduces por los que deben fluir sus gracias exteriores en la Iglesia. Y no es este un consejo que les dé, sino una ley, una necesidad que les impone.» Y Bourdaloue exclama: «Sois ricos, mas ¿para quién? Para los pobres.» Ni se trata solamente de bellas fórmulas de sagrada elocuencia. Entre aquéllos a quienes se dirigen estas frases urgentes, hay muchos que ponen en práctica el precepto de la caridad. El ejemplo procede de lo alto: grandes señores que al morir dan a los pobres los bienes que les quedan; las Congregaciones cuyo desarrollo ya hemos visto, sobre todo los «A.A.», reclutadas en las clases ricas, que prolongan en la caridad la obra de la Compañía del Santísimo Sacramento. Los geniales hallazgos de los santos tienden a organizarse, a pasar a las instituciones, porque los laicos, después de medio siglo, han comprendido sus obligaciones de caridad. Los gobiernos tratan con la Iglesia para esta tarea. Créanse hospitales y hospicios, cada vez más numerosos; en París, después del Hospital General, Val-de-Grâce y los Inválidos; en el conjunto de las provincias francesas se abren 27 hospitales entre 1661 y 1715, que vienen a unirse a los edificados en la época precedente. En los países conquistados por ejércitos del Rey Sol, los obispos allí destinados se apresuran a inaugurar nuevos centros: así Choiseul en Tournai. Italia y Austria siguen el ejemplo; Turín construye tres hospitales; Milán dos, Venecia dos y Viena cuatro.

Todas las órdenes religiosas dedicadas a la caridad prosperan: en cierta medida, también es esto resultado del declinar de los místicos, que aparta a los nuevos candidatos de los institutos contemplativos en beneficio de los activos. Es el instante en que las admirables *Hijas de la Caridad* alcanzan el desarrollo ya visto.[1] Los

Hermanos de San Juan de Dios, los «Fate bene fratelli» [2] se hallan en plena expansión; multiplícanse sus casas en Francia, Italia, España e incluso en la América española. Su hospital de Roma, instalado en una isla del Tíber, no cesa de crecer. Lo mismo sucede en París con la «Caridad» y con las demás de las provincias, como la de Senlis. Crean incluso pequeños hospitales rurales, servidos por un hermano médico. Los camilos, «crucíferos», siguen de cerca a sus émulos. Todas las órdenes e institutos femeninos dedicados a la caridad están en plena expansión. Y nacen otros nuevos, según especiales vocaciones: los «Refugios» para jóvenes perdidas, cuya iniciativa nace en Besançon, las instituciones para protestantes convertidos y las «Nouvelles catholiques» a que se consagran las *Hijas de la Unión Cristiana*, creadas por Vachet y su hermana, Mlle. de Crézé, abren en diez años 18 casas. Los presidiarios, los encarcelados, los condenados, por quienes sangraba el corazón de *Monsieur* Vincent, no han sido olvidados: ¿quién sabe que en Italia, el gran erudito Muratori entrega a esos desgraciados todas las horas que puede sustraer a su trabajo de biblioteca? Mercedarios, trinitarios y, por supuesto, lazaristas se preocupan de su miserable suerte; y los dos primeros institutos, en España lo mismo que en Francia trabajan heroicamente por el rescate de los desdichados que sufren en las mazmorras berberiscas. Los antiguos Hospitalarios de Jerusalén, que en adelante constituyen la muy honorable *Orden de Malta*, conocen una renovación espléndida y reasumen incluso sus tradicionales tareas. No: la caridad de Cristo no ha muerto; es verdad que hay demasiada dispersión en todos esos esfuerzos; hay una falta de organización que los hace menos eficaces. Pero no por eso son menos hermosos.

La *Misión* que, sobre todo en Francia, ha sido uno de los florones del «Gran siglo de las almas», continúa en su puesto de honor, aunque tal vez menos vigorosa que en los días de *Monsieur* Vincent. Entre los grandes equipos de la víspera, San Juan Eudes sigue entregado a la tarea durante los veinticinco primeros años del reinado personal de Luis XIV; y hasta 1683, el infatigable P. Maunoir trabaja en Bretaña. Ha sido hallado el método para renovar la llama en las almas: los mejores obispos lo practican sistemáticamente. Son incontables las misiones diocesanas. El Arzobispo de Besançon, Antonio Pedro I de Grammont confía una a los josefitas de Lyon; dura dos meses... pero es una entre las cien misiones que encarga a capuchinos, jesuitas, oratorianos, benedictinos y a un grupo de sacerdotes seculares «que trabajan —dice— con gran fruto en la viña del Señor». En Limoges, Luis de Lascaris de Urfé llama al P. Honorato, capuchino de Cannes, gran especialista que no ha predicado menos de 300 misiones. Todas las órdenes e institutos importantes están asociados a la vasta tarea: los lazaristas con el P. Planot, apóstol de Auvernia, y el P. Bonal, desbrozador de Rouergue; los capuchinos con el P. Serafín de París; los jesuitas con los Padres de Lingendes y de La Colombière, heraldo del Sagrado Corazón. René Levêque añade a todos ellos la *Compañía de los Pietistas de San Clemente*.

Hecho sorprendente: la Misión sale de Francia y su método se extiende por todos los grandes países católicos. Su iniciador incansable en Italia es el Padre Pablo Segneri, jesuita, el más ilustre predicador de su tiempo; entre 1665 y 1692, apenas hay una provincia de la península en la que no haya misionado. Después están su primo, el P. Segneri el joven; y su amigo, el P. Pinamonti, que prosiguen su obra. En Italia del Sur, donde la miseria es grande, el P. Cristofarini escoge por campo los Abruzos; y durante cuarenta años, el P. Ansalone, modelo de ascetismo, lucha contra los vicios de los napolitanos. También en Nápoles trabaja el Padre Francisco de Jerónimo, igualmente jesuita; ha creado dos «congregaciones» laicas que le ayuden: la de «los doscientos» y la más secreta «de los setenta y dos». Todos estos grandes misioneros italianos son eminentes hombres, que se disciplinan en público, predican en las calles,

1. Cfr. más arriba, cap. II.
2. Cfr. más arriba, cap. II.

en las plazas, delante de los teatros y entablan con sus contradictores vehementes diálogos, llaman «al pan, pan» y vituperan los pecados con santa violencia. Su acción es realista; se asegura que el Padre De Jerónimo, durante sus misiones, logra de cien a quinientas conversiones anuales.

Tal vez menos vigorosa y menos espectacular, la Misión se desarrolla también en España. Notabilísima es la del P. Tirso González, antes de ser elegido General de la Compañía de Jesús. También hay otro predicador importante en Portugal, el célebre Antonio de Vieira, que predica entre una «estación» en la Corte y un viaje a las Indias Occidentales. En Alemania, las misiones se multiplican; las jesuitas, con los Padres Schacht en Hamburgo, Jemingen, en las regiones del sur, Ampferlen en Brisgau y Scheffler en Silesia; las de los capuchinos, con los dos apóstoles de la Renania Prokop von Templin y Martin von Cochem. Al morir, Furstemberg deja cerca de 100 000 táleros para financiar las misiones. No podría subestimarse aquel extraordinario amasamiento de la pasta cristiana. A los misioneros debe el cantón suizo de Turgovia el volver en su mayor parte a la religión católica; y por ellas se reanimará el Valois, entonces en decadencia. E igualmente a causa de las misiones, especialmente del Padre Stankovierz y de Monseñor Erdody, retrocede el protestantismo en Hungría.

Un hombre encarna —¡con qué vigor!— el espíritu de la misión, el de la caridad y el de la penitencia, hacia finales del siglo y principios del XVIII: se trata de un santo. Un gran santo: un hombre aislado en su tiempo. Luis-María Grignion de Montfort, una especie de bloque errante de la vida religiosa, totalmente fuera de las normas austeras y bastante conformistas en que por entonces parece detenerse el ideal del sacerdocio; un excéntrico, si se quiere; pero en la Iglesia hay ya buen número de estos excéntricos, que no han representado en ella un papel menos considerable: un San Felipe Neri, por ejemplo, e incluso un *Poverello* de Asís. Digamos más: un loco de Dios. Cuanto por testimonios auténticos sabemos de él, compone la imagen más extraña. Sacerdote mendigo y andrajoso, que pide por caridad su pan y clama su miseria, de la misma manera que otros hacen atalaya y ostentación de sus riquezas. Taumaturgo que cura a los enfermos con sólo ponerles las manos encima. Emprendedor de «misterios» de gran espectáculo, en los que se hacen visibles los buenos y malos espíritus disputándose a porrazos el alma de un pecador que va a morir. Para dar público testimonio de lo que puede ser la caridad, se le ve, como a Santa Catalina de Siena, besando las purulentas llagas de un enfermo. La santidad, desde luego, no está toda ella en esto: pero ahí se manifiesta. Era oportuno que un cristiano del Gran Siglo recordara a su época que la moral de las Bienaventuranzas no es la de la humana prudencia, y que no hay escándalo más violento que el de la Cruz.

Luis-María Grignion era de cepa bretona: Montfort es una aldea de la antigua diócesis de Saint-Malo. Su padre, abogado sin causas, había sudado para educar a sus dieciocho hijos. Cuando el futuro santo, cuyas virtudes habían maravillado a sus educadores, los jesuitas de Rennes, decidió marchar a París para realizar sus estudios sacerdotales, estaba bien lejos de poseer las 300 libras que se necesitaban entonces para entrar en un seminario, no podía contar más que con la generosidad de algunas almas buenas. Gracias a éstas fue admitido en un anejo de San Sulpicio, donde M. de la Baroudière recibía a los hijos de familias pobres. Tenía entonces veinte años —había nacido en 1673— y ya la extrañeza de su comportamiento, la violencia de sus mortificaciones, su apetito de humillación, le hacían famoso. En San Sulpicio se reían un poco de aquel joven Juan Bautista que sin cesar tenía al Espíritu Santo en la boca, anunciaba el fin de los tiempos, era más austero que un jansenista y más devoto de la Santísima Virgen que un jesuita. A su cuenta corrían singulares anécdotas: un día en que uno de sus superiores le había llevado a casa de un banquero con el que aquél tenía ciertos asuntos le halló arrodillado en la más amplia oficina, entre los empleados y sirvientes, diciendo sus oraciones sin asomo de respeto humano.

Ordenado sacerdote en 1700, Luis-María fue llamado a Nantes por el viejo René Levêque,

cuyos sacerdotes de la «Compañía de Pietistas de San Clemente» rivalizaban con los lazaristas para misionar en los campos. Luis-María comienza a predicar aquí y allá, con éxito, pero también en un tono que disgusta a los tradicionalistas. Diez meses más tarde está en Poitiers, donde el Obispo Girard ha adivinado lo que un sacerdote como aquel podía lograr en los medios populares de la ciudad. Luis-María Grignion remueve, efectivamente, esos medios, y de tal manera que el Obispo le confía la limosnería del hospital. Ese será su primer gran campo de acción. Un triste hospital, en verdad, donde ni la devoción ni la generosidad alcanzan demasiado honor; los pensionados viven en abandono y los enfermeros —hombres laicos— son muy indisciplinados. El nuevo ecónomo toma en sus manos aquel pequeño mundo anárquico. Brota en él una idea genial y santa: ¿por qué no asociar a los enfermos a la marcha de la Misión, a su nivel espiritual sobre todo? Explica su plan; agrupa ante todo en una hermandad a las buenas voluntades, reúne a sus «hijas» en una sala del hospital en cuyo centro ha levantado una cruz, «sala de la Sabiduría» y, como a religiosas, les hace recitar el Oficio. Su iniciativa trasciende por la ciudad: la hija del Procurador del Rey en el Tribunal, Trichet, viene a proponerle ayuda; abandona su vestido mundano, se viste de burda tela gris y toma el nombre de María-Luisa de Jesús. El viejo hospital-sentina se convierte en hospital-modelo, hospital de santidad; nacen las *Hijas de la Sabiduría*. Todavía son poco numerosas, pero en nuestros días llegan a cinco mil. La empresa ha empleado al santo más de tres años.

Aquello, sin embargo, no es más que un galope de prueba. Hélo aquí lanzado a su verdadera carrera. El hospital de Poitiers no tiene ya necesidad de él; los que ahora le esperan son los campesinos, cuya fe está amenazada. En la misma medida que *Monsieur* Vincent, Luis-María Grignion experimenta la angustia de las masas rurales en la que el Evangelio ya no está vivo. Armado de su rosario y de aquel gran crucifijo que levanta por encima de su cabeza mientras habla, parte para la Misión: predica, reorganiza los calvarios, reconstruye iglesias. Pronto se le llama de todas partes, en toda la Bretaña y la Normandía e incluso más allá: de Saint-Malo a Saintes, de Saint-Brieuc a Coutances o a La Rochelle. Grandes muchedumbres se reúnen cuando el santo habla y las hace llorar sobre el Crucificado y sobre sus propias miserias. ¡Cuántas ciudades, poblados y aldeas ven pasar a aquel hombre flacucho, con su sotana raída; cuántos auditorios son hechizados por aquel ser sin aparente belleza, enjuto, de rasgos angulosos, de boca demasiado grande, de nariz pronunciada, pero en cuyos ojos brilla una llama y cuya voz penetra en las conciencias! ¿Dónde no será visto aquel gran caminante? Peregrino de Nuestra Señora de Ardilliers o, dos siglos antes que Péguy, peregrino de Chartres...

Pero es sobre todo su caridad la que se hace proverbial. Cuéntase que siendo seminarista en San Sulpicio iba a visitar a las criadas de los poderosos para enseñarles el catecismo. Todo Poitiers le ha visto, cuando se consagraba a su querido hospital, deambular por las calles, recorrer los mercados, escoltado por un asno de alforjas pedigüeñas. Un día, se topa con dos duelistas prontos a sacar las espadas; se arroja entre ellos, coge en sus manos los aceros homicidas. Otra vez —porque su caridad sabe ser violenta—, encontrándose con unos jóvenes casquivanos ocupados en molestar a ciertas lavanderas con sus deshonestos propósitos, saca de su cinturón la disciplina que nunca abandona y comienza a descargar sobre las espaldas de los donjuanes una pródiga serie de zurriagazos que les obliga a huir rápidamente. ¿Qué hay que no se cuente de él? Incluso que penetra en casas demasiado acogedoras, donde no suele ser decoroso hallar una sotana, para hacer salir de allí a las «pensionadas» y hablarles de la salvación de sus almas.

Es una técnica de apostolado que las autoridades constituidas no aprueban sin reservas y vacilaciones. Al menos no la aprueban hasta mucho después, cuando haya sido canonizada con el Santo. Uno tras otro, los obispos, incluso aquellos que le han llamado a sus diócesis, hallan que Luis-María va demasiado lejos. A lo que el Santo responde: «Si la sabiduría consis-

tiera en no emprender nada nuevo por Dios, en no hacer hablar de sí, los Apóstoles se hubieran equivocado saliendo de Jerusalén; San Pablo no hubiera debido hacer tantos viajes, ni San Pedro hubiera debido levantar la Cruz en el Capitolio.» Lo que expresaba la pura verdad. Pero de aquella diferencia de puntos de vista resultarían numerosos conflictos, de los que Luis-María Grignion saca lecciones sobrenaturales: «Estoy más que nunca empobrecido, crucificado, humillado; los hombres y los demonios me hacen una guerra bastante amable y dulce. Que se me calumnie, que se hagan chanzas a mi costa, que se desgarre mi reputación, que se me lleve a prisiones: ¡todos son dones preciosos para mí! ¡Manjares delicados! ¡Ah! ¿Cuándo seré crucificado y perdido para el mundo?» Decididamente, no tiene otra norma de vida que la locura de la Cruz.

Tal es el sentido de su espiritualidad, original y fuerte. «Beruliano», discípulo de Olier y de Tronson, lector apasionado de Boudon, Luis-María Grignion añade a lo recibido de sus antecesores nuevos elementos que saca de su íntima experiencia. Como sus grandes predecesores, repite que es preciso «vaciarse de sí mismo» y «adherirse a Dios»; a quienes le escuchan, les pide que estén «pegados a Dios» y que practiquen «la santa esclavitud». Es un místico este asceta, que concilia espontáneamente ambas tendencias; es un defensor rezagado del «Puro Amor». Hasta tal punto que jansenistas y jansenizantes le han despreciado. Pero el acento propio de Luis-María versa sobre la noción de la Sabiduría de Dios que es locura para los hombres, esa santa paradoja que quiere regir al mundo, ese sublime absurdo que es la única finalidad legítima del cristiano. He aquí lo que él repite en su gran tratado *L'Amour de la Sagesse éternelle:* «poner toda sabiduría en las llagas de Cristo», no predicar más que a Jesús humillado, despreciado, crucificado. Y esa doctrina, que es plenamente paulina y agustiniana, completa lo que a veces había de excesivamente humano en el «Cristocentrismo» del siglo XVII. Sin que por ello deje de hablar al corazón de los hombres; porque al mismo tiempo que el fin, Luis-María Grignion de Montfort propone el medio, el recurso a María, dulce Madre, Mediadora de la Gracia. Así lo afirma en términos conmovedores en su *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen.*[1]

Pero esta total vida de entrega acaba por debilitarle. Su obra progresa a pesar de las dificultades. Roma —adonde, a pie, por supuesto, ha acudido— la aprueba y concede al santo el título de «misionero apostólico», antes ilustrado por Jacques de Vitry. Cuenta con auxiliares en número suficiente para crear esa sociedad de sacerdotes destinados a las misiones, con la que sueña desde los primeros años de su sacerdocio; en 1712, funda la *Compañía de María* o de los *Misioneros de María* que continuará y ampliará su apostolado rural. Junto a ellos, agrupa a los cooperadores —de origen secular— que reciben el nombre de *Hermanos del Espíritu Santo.*[2] Pide a los últimos que se ocupen de la educación de los niños pobres, porque el problema de la formación de los jóvenes le inquieta tanto como los demás apostolados; poco antes de morir, envía a su querida Sor María-Luisa de Jesús para que abra en La Rochelle una escuela para niñas del pueblo. Pero el santo no puede más. Todo en él está gastado antes de tiempo por el sobrehumano esfuerzo y por la penitencia. Tiene cuarenta y tres años cuando, en 1716, se entrega apaciblemente al llamamiento de Dios.

En aquel momento ha muerto el Gran Rey, dejando abierta la Regencia, que inaugura la era de la rápida disgregación del Cristianismo. Más que nadie, San Luis-María Grignion de Montfort tuvo presentimiento del drama puesto en marcha. Profeta de los últimos tiempos, verdadero Jeremías del siglo XVII, San Luis-

1. La Biblioteca de Autores Cristianos ha incluido en su colección un volumen dedicado a las Obras de San Luis-María Grignion de Montfort (n.º 111 de la colección; edición preparada por los PP. Nazario Pérez y C. María Abad, S. J., Madrid, 1954), que contiene, además de las dos obras fundamentales aquí citadas por el autor, una colección importantísima de escritos del santo. *(Nota del Traductor.)*

2. Convertidos en nuestros días en «Hermanos de San Gabriel», desde que en 1835 los reorganizó como Congregación distinta el P. Deshayes.

María ha gritado con todas sus fuerzas sus advertencias patéticas: «¡Acordaos, Señor! ¡Tiempo es de hacer lo que prometisteis! ¡Vuestra divina Ley transgredida, vuestro Evangelio despreciado, vuestra religión abandonada: los torrentes de la iniquidad inundan la tierra, la abominación ha llegado hasta el lugar santo! ¿Es que vais a callaros siempre? Os lo ruego por vuestra Madre: ¡Acordaos de sus entrañas y no me rechacéis! ¡Levantaos en vuestra Misericordia!» Tal era el último testimonio que de su fe daba el Gran Siglo, al mismo tiempo que manifestaba su angustia y sus esperanzas. Es significativo que se parezca tan poco al tradicional retrato del «cristiano clásico» este sacerdote que camina descalzo, absurdo para los hombres y santo delante de Dios.

La enseñanza cristiana: de Carlos Démia a San Juan Bautista de la Salle

No es sólo de San Luis-María Grignion la preocupación de dar instrucción a los niños: participan de ella muchos de sus contemporáneos. Hemos visto ya la misma inquietud en M. Vincent, cuyas santas hijas, con la querida Margarita Naseau, se habían convertido en institutrices, lo mismo que en M. Bourdoise y en San Pedro Fourier, en los jesuitas, en los oratorianos, las ursulinas y tantos otros. Instruir a los niños sigue siendo uno de los mayores cuidados de la sociedad del Gran Siglo. Y es, sin duda, uno de sus aspectos más felices, aunque sea de los más desconocidos: el esfuerzo hecho para aumentar el número de escuelas hace que la enseñanza sea accesible a todas las clases de la población. Nuestros regímenes democráticos y laicos se glorían de buena gana por haber extendido la educación; pero mucho antes que ellos, el Antiguo Régimen católico, sobre todo en Francia, había llevado a cabo una obra cuya herencia —en todo caso— no hacen más que recoger los actuales.

Las iniciativas en materia de enseñanza parecen llegar alrededor de 1660 a una especie de punto muerto, como una pausa tras un período tan fecundo. Pero en seguida volverán a la marcha. Los poderes públicos se preocupan de ello; en numerosas ocasiones, el Rey pide con insistencia que cada parroquia tenga su escuela; un edicto de 1700 ordena a los «altos jueces y procuradores» que hagan vigilar por los párrocos la asiduidad escolar de los niños. También en este terreno, como en el de la caridad, el Estado acude a la Iglesia para que ésta le proporcione sus filas y sus medios de acción. Además, ambos campos se confunden en el espíritu de la época: «el ejercicio de la caridad y la educación de la juventud» son dos expresiones que se encuentran muchas veces juntas en los textos del siglo XVII. Las Asambleas provinciales dan el nombre de «oficina del bien público» a la de sus comisiones que se ocupan de la beneficencia, la educación y la agricultura. La Iglesia, fiel a la misión educadora que siempre ha asumido entra de lleno en tal esfuerzo para remediar las insuficiencias del sistema de enseñanza y adaptarlo a las exigencias de la época. La educación, dice Fléchier, no es «ni de convenio ni de institución humana, sino de Derecho divino y precepto indispensable». Esto destruye la leyenda de la Iglesia del Antiguo Régimen, compendio de ignorancias. Pero tal enseñanza debe ser católica; y la instrucción inseparable de la educación cristiana: así lo dice formalmente una orden de 1698.

En 1661, en numerosos sectores de la enseñanza se han logrado resultados notables. En la que nosotros llamaríamos «enseñanza superior», las Universidades, hay una reorganización tras la prolongada crisis de los siglos XV y XVI; la Sorbona conserva su inmenso prestigio, como verdadero oráculo de la Cristiandad, y su cuerpo de Doctores es célebre en todas partes, círculo cerrado donde no se entra sino a través de pruebas y de defensas de tesis que duran enteras jornadas; pero los «colegios» donde los estudiantes se forman, incluso el de Navarra, son demasiado rutinarios, ajenos a los descubrimientos pedagógicos de la época. La enseñanza «secundaria» (según nuestra nomenclatura), pero que de hecho cabalga en sus clases más altas sobre el «segundo grado» y la superior, va que-

dando cada vez más en manos de las Congregaciones que —como ya hemos visto— se orientan desde comienzos de siglo en esta dirección. Los jesuitas, sobre todo, son los maestros de las clases dirigentes, la nobleza y la alta burguesía; sus colegios se multiplican, no solamente en Francia, donde tienen casi 100 en 1700, sino en Alemania, Bohemia y Austria (101), en Italia (133), en España (101) y en la actual Bélgica (26). A veces se reprocha a su sistema de enseñanza su uniformidad, su falta de originalidad, su excesiva disciplina que deja en el niño una «huella» demasiado marcada; pero no es menos cierto que forman hombres de primer orden, admirablemente preparados a los métodos de trabajo y al dominio sobre sí mismos. Más «modernos» por su pedagogía, los colegios del Oratorio, son los únicos rivales serios de los jesuitas, desde que la crisis jansenista ha eliminado casi del todo las «Pequeñas Escuelas» de Port-Royal. También los oratorianos, sobre todo en Juilly, forman una selección. En cuanto a la enseñanza de las jóvenes de la sociedad, el primer puesto pertenece a las ursulinas, las hijas de Santa Angela Mérici: ¡sólo en Francia tienen 320 casas! Las salesas, las Hermanas del Niño Jesús o Damas de San Mauro y tantas otras, procuran rivalizar con ellas, mientras en Port-Royal surgen las casas cuyo reglamento ha redactado Jacqueline Pascal.

Todo esto es muy satisfactorio. Pero ¿y la enseñanza «primaria»? La de las niñas ha recibido un vigoroso impulso en la época precedente. Numerosas órdenes e institutos se entregan a la tarea: en primer lugar, las Hijas de la Caridad; también las Ursulinas, las Salesas y las Hijas de Nuestra Señora que, junto a sus casas para jóvenes ricas, crean sus escuelas para muchachas del pueblo. Nacen —diríase que pululan— otras congregaciones locales, institutos de más vastas ambiciones: las Hermanas de la Providencia, las Hermanas de Ernemont, fundadas en Rouen en 1698 por un amigo de Renty y de Bernières;[1] las Hijas de la Sabiduría, de Grignion de Montfort, de las que una parte se consagra a la enseñanza; las Hermanas de la Sagrada Familia de Besançon, las Hijas de la Infancia, a las que su inclinación jansenista lleva a la disolución, las Hermanas de la Doctrina Cristiana de Nancy, las Hermanas de la Adoración del Santísimo Sacramento, en la región de Aviñón... Uno queda confundido ante semejante proliferación, tal vez un poco anárquica, pero de influencia considerable, sin duda alguna; si en todos los países católicos de Europa las mujeres son hoy en conjunto mucho más practicantes que los hombres, en gran parte se debe a la obra de tantas «buenas hermanas» dedicadas a la enseñanza.

Pero no ocurría lo mismo con los muchachos. Sin que esto quiera decir que nadie se ocupara de ellos; ya hemos visto que las «escuelas parroquiales» y las «escuelas de caridad» se habían multiplicado en la primera mitad del siglo. Las autoridades públicas —lo acabamos de ver— insisten sobre la necesidad de abrir escuelas y asegurar la asistencia de los alumnos. En idéntico sentido trabajan los obispos, o al menos los mejores de ellos. En Autun, Gabriel de Roquette establece todo un plan de enseñanza primaria; y su sucesor, Colbert, hijo del gran ministro, llega a obligar a sus párrocos a que vayan por los campos a buscar a los chiquillos que faltan a la escuela. El Obispo de Alet, Pavillon, consagra a la enseñanza popular 7000 de las

1. Las religiosas de Ernemont nacen en la línea de la Compañía del Santísimo Sacramento y la obra de San Juan Eudes —el barón de Ernemont conocía a ambos—, también influidas por San Sulpicio, puesto que uno de sus primeros superiores fue el sulpiciano M. Blain. Típicas fueron aquellas instituciones, numerosas entonces, dedicadas a la vez a la enseñanza y al cuidado de los hospitales, verdadera síntesis del espíritu de la época. No faltan originalidades. Fueron las primeras religiosas constituidas —en 1690— por Colbert, entonces Arzobispo de Rouen, en Congregación de votos simples (San Vicente de Paúl había reunido a sus Hijas de la Caridad, no en una Congregación, sino en simple Sociedad). Además, bajo la acción de la espiritualidad eudista, fueron las primeras en llevar el título de «Hermanas del Sagrado Corazón». En vísperas de la Revolución, tendrán más de 100 escuelas y no mucho menos de 100 hospitales. (Cfr. Canónigo Levé: *Qu'est-ce qu'une religieuse d'Ernemont?* Rouen, 1932).

20 000 libras anuales de su presupuesto. De hecho, puede decirse que en Francia (y mucho menos en España e Italia; algo menos en el Imperio) la gran mayoría de las parroquias tiene una escuela primaria, que ordinariamente depende del párroco. Los Hermanos de la Vida Común, los Piaristas, los Doctrinarios se orientan hacia la enseñanza secundaria; las tentativas llevadas a cabo por los lazaristas y los sacerdotes de M. Bourdoise, resultan de limitado alcance. Esta es la causa de que hacia 1660 se observe un claro retroceso. Cuando llegue Juan Bautista de la Salle al barrio de San Sulpicio, de las treinta escuelas de caridad que funcionaban allí en los tiempos de M. Olier, no queda más que una, ¡y con qué pobreza de personal! Hay un problema que no se ha resuelto: el de los maestros. Faltan en absoluto. Al revés de lo que pasa con las de las jóvenes, no hay congregación que se dedique totalmente a la enseñanza. Es evidente que hay una laguna que sólo podrán llenar los institutos especialmente consagrados a la enseñanza popular.

En 1666, los concejales de Lyon reciben una larga relación titulada *Remontrances*, «que se refiere a la necesidad y utilidad de las escuelas cristianas para la instrucción de los niños pobres». Su autor es un joven sacerdote de la ciudad, Carlos Démia (1637-1689). Se trata de un antiguo alumno de San Sulpicio, familiar también de aquel grupo sacerdotal de Saint-Nicolas-du-Chardonnet donde se le repite la frase de M. Bourdoise: «Si San Pablo volviera a la tierra, seguiría el oficio de maestro de escuela.» Su famosa memoria fue sin duda leída por uno u otro de los magistrados, pero no se le dio salida oficial alguna. Así pues, decidió comenzar por sí solo. Los niños en quienes piensa son los más pobres, abandonados, aquellos a quienes sus padres no pueden pagar un maestro de escuela, o que no encuentran acceso a las escasas «escuelas de caridad». Para éstos creará las «Pequeñas Escuelas», totalmente gratuitas: la primera se abre en Lyon, en enero de 1667. Otras siguen rápidamente, porque algunas congregaciones de laicos piadosos se interesan en la empresa: dieciséis en veintidós años, solamente en Lyon, y otras diez en la región. Para formar a los maestros de que tiene necesidad, crea el «Seminario de San Carlos». Y como las familias piden al admirable sacerdote que se interese también por sus hijas, funda las *Hermanas de San Carlos*. Toda aquella obra necesita estar bien organizada y financiada con regularidad: la «Oficina de las Escuelas», formada por clérigos y laicos, se encargará de ello, y sus «rectores» vigilarán el buen funcionamiento de las escuelas, tanto en lo referente a la limpieza como en la instrucción. Tan grande es el éxito, que el Arzobispo confía a Carlos Démia la dirección de todas las escuelas de su diócesis: su obra seguirá en pie en toda la región lyonesa hasta los días de la Revolución. Y no sólo se afirma este magnífico sacerdote como iniciador, creador y organizador: en sus obras se encuentra ya todo lo que en las escuelas se considera hoy como «progreso moderno», incluso el examen de aptitud y la orientación profesional. En su *Dictionnaire de Pédagogie*, el nada clerical Fernando Buisson, le rinde homenaje como a autor de «la primera tentativa de una organización metódica» de la enseñanza primaria. Si la Asamblea del Clero —a la que, en 1685, fue a exponer su plan— le hubiera seguido, Francia hubiese sido la primera en tener un ministerio de Educación nacional, que hubiera sido cristiano.

No fue el único Carlos Démia en esta vocación. Ya hemos visto el esfuerzo de San Luis-María Grignion de Montfort y sus hijos. Un mínimo, el P. Barré, alma contemplativa y santa, asociado a la fundación de las Hermanas del Niño Jesús o Damas de San Mauro, intentó crear en Rouen y después en París sus «Hermanos del Niño Jesús», destinados a la enseñanza gratuita de los niños pobres; no lo consiguió sino a medias en la práctica, pero sus «Estatutos y Reglamentos» echaron las bases para el futuro. Uno de sus discípulos, el canónigo Nicolás Roland, personaje extraordinario, al que hemos visto sucesivamente representar tragedias en la consagración de Luis XIV —¡a los quince años!— y navegar con los bucaneros, recoge en Reims la idea de Barré, pone en marcha una enseñanza para las jóvenes, trabaja en la creación de un seminario para preceptores, pero no tiene tiem-

po de llevar su obra a término. Otro discípulo del P. Barré, Adrián Nyel, humilde «magister», simple y puro de corazón y devorado por el celo, recorre toda Francia para fundar escuelas: ¡qué trabajo no hubiera hecho, de haber sido mejor organizador! Pero ninguna de aquellas tentativas es inútil: preparan el camino a aquel pedagogo genial, metódico organizador y auténtico santo que va a recoger su herencia: San Juan Bautista de la Salle.

En la primavera de 1688, la parroquia de San Sulpicio, en París, es presa de gran emoción. Desde la calle Delfina a los Inválidos, del Sena a Nuestra Señora de los Campos, no se habla más que de innovaciones —absurdas para unos, excelentes para otros—, cuyo escenario es la vieja escuela de la calle de la Princesa donde, desde los tiempos de M. Olier, reciben instrucción los niños pobres del barrio. Extraños métodos son aquellos introducidos por el nuevo maestro: un sacerdote llegado de Reims, ayudado por dos acólitos laicos, todos extrañamente vestidos. ¡Para comenzar, nada de latín! ¡Nada de trabajo manual obligatorio! ¡Especies de cursos impartidos a la vez a toda la clase! Y una disciplina que los malos estudiantes consideran muy fuerte... ¡y los padres demasiado blanda! Y el señor párroco se pregunta si ha hecho bien llamando a este M. de La Salle.

A decir verdad, cuando el nuevo equipo entró en acción, estaba en gran decadencia esa escuela caritativa de la calle de la Princesa. Unica superviviente de las treinta que funcionaban en los tiempos de M. Olier, cuenta con 200 alumnos a los que a duras penas puede dominar el pobre M. Compagnon, solamente ayudado por un sustituto de quince años y por un voluntario, negociante en géneros de punto. También M. de La Salle y sus Hermanos pasan penalidades para someter a obediencia a aquellos a quienes gentilmente llaman «nuestras jóvenes fieras». Pero hay que creer que sus métodos no son malos, puesto que, poco a poco, vuelve el orden a la escuela de la calle de la Princesa. Los alumnos afluyen de nuevo. Se trabaja. Los espíritus malignos, los eternos críticos lo serán a sus expensas. La encuesta de las autoridades superiores, llevada a cabo por M. Forbin-Janson, no retiene ninguna de las acusaciones aportadas por los maldicientes. Más aún: el nuevo párroco, M. Baudrand, impulsa a M. de La Salle a abrir una nueva escuela en la rue du Bac, en la que caben 300 alumnos. Y es un éxito.

Pero ¿quién es ese M. de La Salle, cuyos métodos obtienen tan buen resultado? Es un sacerdote de treinta y siete años —ha nacido en 1651— hijo de una antigua familia de Champaña, enriquecida en el comercio y que ha reconquistado en los cargos de la magistratura su puesto de vieja nobleza. Destinado a la Iglesia, Juan Bautista ha gozado desde los dieciséis años de un sólido beneficio de canónigo. En el seminario de San Sulpicio ha seguido celosamente las lecciones de M. Tronson. Ordenado a los veintisiete años, vuelto a Reims, se dispone a llevar la vida de un canónigo con buenas rentas —40 000 libras— vida, por supuesto, honesta; pero de un golpe, el azar —cuyo nombre es la Providencia— pone en su camino a Nicolás Roland, su compañero en el capítulo catedralicio, y después a Adrián Nyel, aquel loco del apostolado de la enseñanza, a quienes han llamado unas piadosas señoras de la ciudad, deseosas de crear escuelas de caridad. Para Juan Bautista de la Salle todo ocurre sencilla e irresistiblemente; queda como cogido en un engranaje: el engranaje de la voluntad divina. ¿Cómo sustraerse a la confianza de Nicolás Roland que, al morir, le deja el cuidado de su orfelinato? ¿Cómo resistir al caluroso Adrián Nyel cuando apela a su caridad? Para darle gusto, Juan Bautista adquiere una casa y aloja en ella a los maestros de las escuelas populares; así comienza a interesarse por aquellas buenas gentes a las que, como gran burgués, hasta entonces desconocía y despreciaba.

De pronto, se encuentra prendido en el juego; ha predicado un retiro a sus pensionistas, y establecido para ellos un *Réglement de vie;* sin querer, ha creado un seminario para maestros de escuela primaria. Así le llega, súbita, inesperada, la vocación pedagógica. Un día que Adrián Nyel marcha a Guisa para fundar una escuela, el canónigo La Salle le sustituye en su clase. Su familia pone el grito en el

cielo. Y levanta más la voz cuando Juan Bautista instala a los humildes maestros de escuela en su propia casa, cosa que pone en fuga a sus propios Hermanos, disgustados con él. Y más aún cuando, por consejo del Padre Barré, a quien ha ido a consultar a París, sigue a la letra la orden de Cristo al joven rico, renuncia a su canonjía y distribuye todos sus bienes a los pobres, asistiendo a los desgraciados durante una terrible hambre. De golpe se ha hecho pobre entre los pobres, exactamente igual a esos preceptores que le rodean y con los que ahora se siente infinitamente fraternal. Así ha nacido ese modesto grupo —nada de instituto por ahora, y mucho menos una congregación— al que todavía no llama «Hermanos de las Escuelas Cristianas», pero que, desde el 28 de mayo de 1684, existe ya ante Dios y los hombres. Una docena de maestros de escuela se comprometen por juramento a consagrarse a la enseñanza de los niños del pueblo, a vivir como religiosos laicos en la pobreza y la devoción; Juan Bautista de la Salle es el jefe, el alma del pequeño grupo. Humildemente, algo muy grande acaba de nacer en la Iglesia.

A decir verdad, Juan Bautista de la Salle es un hombre extraordinario. Bajo un exterior moderado y contenido —sus rasgos son finos, llenos de dulzura—, el antiguo canónigo bien provisto se ha convertido en rígido asceta, que usa la disciplina y el cilicio, lleva sobre la piel un cinturón de puntas de hierro, se acuesta sobre una tabla y ayuna más de lo que es su obligación. Pero es también un místico —dan testimonio de ello sus admirables *Méditations pour le temps de la retraite*—, el auténtico heredero de la *Escuela francesa*, de Bérulle y de San Sulpicio, que no tiene en la tierra otro objetivo que «adherirse a Dios», como decían sus maestros, y promover su reinado. Su vida interior es tan intensa que irradia al exterior, a la manera de San Vicente de Paúl. Es de esa vida interior de donde procede el ascendiente que Juan Bautista ejerce, la dulce fuerza que le ata a los seres, a pesar de sí mismo, porque su humildad es extremada. Seguramente es el último en pensar que su obra es única, prodigiosamente avanzada sobre su tiempo, y marcada con el sello del genio; todo lo cual, sin embargo, es verdad.

Porque esa vocación pedagógica que ha surgido en él de manera tan inesperada, merecerá la consagración de su vida entera. No será otra cosa que un pedagogo, en el sentido más noble de la palabra, ¡pero con qué amplitud! Ante todo posee la primera virtud del pedagogo, sin la que ninguna otra sería eficaz; tiene el sentido de los niños; los ama y comprende. Además, no vacila nunca en poner manos a la obra, en dar él mismo una clase, pasar personalmente entre las filas, señalar un error, guiar a quien vacila... Si se revela como admirable teórico en su gran libro, *Conduite des écoles*, es porque tiene una incomparable experiencia. Para él, la principal cualidad de la enseñanza es adaptarse al niño, en hacerse concreto, vivo, para ser comprendido por los pequeños. Por ello suprime la lectura en latín en las clases de los principiantes,[1] vieja usanza bastante absurda. Para crear la emulación entre los discípulos, les hace trabajar en equipos que se corrigen mutuamente. Antes de él, un maestro debía ocuparse —bien o mal— de cada alumno, uno tras otro; en adelante, la enseñanza se da a la clase; cada discípulo sigue la lección en un libro y es interrogado cuando le llega el turno. Ahí está ya la esencia de la enseñanza primaria moderna, con sus métodos y sus programas, en los que la ortografía y el cálculo ostentan los primeros puestos.

Otras ideas, muchas más, nacerán en torno a esta central. Hay que formar a los maestros en esta nueva pedagogía; a ello proveerá su humilde instituto, con noviciados. Juan Bautista de la Salle querría incluso crear «seminarios rurales» en los que cada diócesis enviaría a sus futuros maestros: son nuestras Escuelas Normales del Magisterio. ¿Y por qué no crear cursos especiales para los niños que ya trabajan e incluso para los adultos? Así nacen esos antepasados de nuestra enseñanza posescolar, de nuestros patronatos y círculos de estudios. Si entre los alumnos hay niños difíciles, retrasados

1. Comenius, en Moravia, había concebido esta misma idea, sin lograr imponerla.

—«temperamentales», diríamos nosotros—, ¿no habrá que prever una especial enseñanza para ellos? He aquí una idea que sólo nuestra época comienza a admitir. Saliendo incluso del cuadro primario, el gran pedagogo se dice que, entre los hijos de los burgueses, hay a quienes el latín no es indispensable y a los que, en cambio, convendría aprender las ciencias y la técnica; el colegio que va a fundar para ellos será el primero de nuestros «colegios modernos». ¿No se va a hablar de genio de la educación en presencia de tal personalidad y de semejante obra? Los menos clericales entre los pedagogos, Fernando Buisson y Víctor Duruy, le han tributado el homenaje debido a un gran precursor.

Tal es el hombre que, después de Reims y otras ciudades menores, ha conmovido a París con sus innovaciones. El éxito logrado en el barrio de San Sulpicio, da al pequeño grupo docente una nueva fuerza. En 1691, se instala en una gran casa de Vaugirard; en octubre, al año siguiente, se abre un noviciado al que comienzan a llegar diez jóvenes. Es ya la hora de establecer unas sólidas bases, y el 6 de junio de 1694, Juan Bautista de la Salle y sus seis colaboradores más seguros, hacen en presencia de la Santísima Trinidad voto «de unirse y permanecer en sociedad para mantener juntos y por asociaciones las escuelas gratuitas». Es el acta de nacimiento de los *Hermanos de las Escuelas Cristianas*. No serán sacerdotes, ni siquiera clérigos; para seguir totalmente fieles a su vocación pedagógica, no asumirán ningún otro ministerio. El ideal del maestro cristiano debe bastarles; subordina todos sus esfuerzos a la formación de los niños. Es un ideal bastante amplio y noble. Su hábito será el adoptado en Reims —el mismo que tanto hizo reír a los maliciosos—: la sotana de gruesa sarga, la golilla blanca, el tricornio de grandes puntas, y la gran capa de mangas flotantes, que era entonces propia de la gente trabajadora. Tal es el hábito que en adelante se verá en un número creciente de ciudades francesas. Porque rápidamente corre la nueva de su éxito. Godet des Marais, confesor de Mme. de Maintenon, los llama a Chartres. El duque de Bethune los instala en Calais a sus expensas. Aparecen también en Troyes, Aviñón, en Normandía, en Borgoña. Doquiera los obispos o intendentes procuran abrir escuelas, se piensa en ellos: Mende, Alès, Grenoble, Valence, Maulins, Boulogne-sur-Mer, hasta en Versalles. En las regiones en que el protestantismo sigue activo, se cuenta con los Hermanos para que hagan penetrar la fe, con la educación, en el espíritu de los niños.

Naturalmente, tales éxitos no concurren sin suscitar vivas reacciones. Y la vida de Juan Bautista de la Salle se convierte en una cruz perpetua. Tal es el privilegio de todos los grandes innovadores. Todos aquellos a quienes incomoda, a quienes tira por tierra sus rutinas, le combaten a muerte. Los «maestros escribanos» y los maestros de escuela que ganan su pan con lo que pagan las familias, ven con furor cómo se desarrolla un Instituto que proporciona la enseñanza por nada; y sucede incluso que algunos invaden una escuela lasalliana, entran en ella a saco y molestan a los Hermanos. Algunos obispos, excitados por esa clase de hombres, o sencillamente partidarios del principio de «basta de historias», rechazan a los Hermanos, aun cuando ellos mismos los hayan llamado. Contra el gran innovador surgen singulares y abyectas intrigas; se intentan procesos en los que le condena una justicia mediatizada. Es necesario que se defienda, que defienda a su obra contra quienes quisieran acabar con ella, o servirse de su creación para fines que nada tenían que ver con los fijados por el fundador. Así, en el Mediodía de Francia sobre todo, los jansenistas parecen muy interesados en las escuelas y en los Hermanos; y cuando el fundador reacciona contra sus añagazas, desencadenan su furia y hacen lo posible para arruinarle. Pruebas interminables, sin número, a las que Juan Bautista de la Salle no opone más que la más sublime confianza en Dios y la humilde resignación. Solamente le hacen sufrir de veras las crisis que sacuden a su Instituto, crisis de crecimiento, muy naturales, pero que abren vivas llagas. Hay incluso un instante en que llega a dudar de sí mismo, de su vocación, de la utilidad de la obra emprendida. También Santa Teresa conoció horas de negro abandono.

Pero no es así; su alma está demasiado alta,

es lo bastante fuerte para no ceder al desánimo. Los Hermanos le han sido fieles en su inmensa mayoría, incluso cuando el santo se ve obligado a salir de París, casi un proscrito, y cuando un equivocado obispo intenta darle un sustituto al frente de su fundación; y aun cuando se ha planteado la cuestión de dividir el Instituto para repartir sus pedazos entre las diócesis. Es bien conocida una carta cuya belleza supera todo comentario, firmada por todos los directores de las casas, que escriben para suplicar al anciano caudillo —para ordenarle, si es preciso, «en nombre de la Sociedad a la que prometió obediencia»— que vuelva a ponerse al frente de su obra y salve la empresa. Juan Bautista obedece. Vuelve. Es el año de 1714. El reinado del Gran Rey va a concluir; ábrese un nuevo mundo que inquieta al santo. Pero Juan Bautista ha dado a esa sociedad minada por tantas fuerzas peligrosas los instrumentos necesarios para mantener el Cristianismo en las almas de los hijos del pueblo, incluso cuando haya estallado la Revolución.

Cuando muere, el 7 de abril de 1719, los Hermanos de las Escuelas Cristianas son en número de 274; en 1900 serán veinte mil, y sus escuelas contarán con más de 350 000 alumnos. Mil novecientos: el año en que la Iglesia canonizará al heroico y genial fundador.

Una esperanza fallida

Pero no todo justifica en absoluto, en el panorama de la época clásica, el optimismo que podría concebirse al considerar a personalidades como Juan Bautista de la Salle, San Luis-María Grignion de Montfort, Santa Margarita María Alacoque, o incluso un Rancé o el numeroso grupo de heraldos de la sagrada cátedra. En otros terrenos, la situación es bastante triste. A finales del siglo XVI, la Iglesia había pensado que, junto al trabajo de restauración y orden, podría haberse realizado una obra de reconquista. No se resignaba a abandonar para siempre en manos de los protestantes aquellas tierras en que se habían quedado. Ahora bien, ¿prosigue esa auténtica «Contrarreforma» mientras el Gran Rey gobierna en Francia? Uno está obligado a responder negativamente a semejante pregunta. Los católicos habían proyectado la reconquista de las almas perdidas de acuerdo con dos métodos que trataron de poner en práctica simultáneamente: por la conversión o por la fuerza. La una y la otra —la de San Pedro Canisio y la de la Montaña Blanca— parecían ahora condenadas al fracaso.

Algunas almas generosas habían pensado, en la primera mitad del siglo XVII, que podía intentarse una reconciliación. Hombres así los había habido en ambos campos y llegaron a realizar un serio esfuerzo; pero, a decir verdad, sin grandes resultados. El luterano Calixto, el maestro de Helmstaedt, fue criticado a la vez por sus correligionarios y por los católicos; el gran capuchino Valerio Magni terminó en la prisión. Pero la idea de reunificación de las Iglesias no fue abandonada; durante el último tercio del siglo fue reanudada y proseguida activísimamente. La situación parecía favorable; el fanatismo de los primeros tiempos de la Reforma quedaba atenuado; en diversas familias principales del Imperio ocurrían retornos al catolicismo. Poco más o menos, todos los diversos protestantismos se hallaban en crisis, incapaces de constituir verdaderamente una Iglesia, inquietos por el progreso del socinianismo [1] y preocupados también con la creciente preponderancia de los príncipes. ¿No iba a conducir a excelentes resultados una hábil política de contactos y concesiones?

Es esa política la que intenta, a partir de 1665, un entusiasta franciscano, tal vez más flexible, hábil y conciliador que prudente y reflexivo, un verdadero Apóstol de la Unión de las Iglesias, Cristóbal de Rojas y Spínola. Confesor de la Emperatriz, Obispo de Tina, en Dalmacia, y después de Neustadt, convence a Roma de que él es el único hombre capaz de llevar a buen término aquel acercamiento. Inocencio XI, a quien tanto angustian la división de la

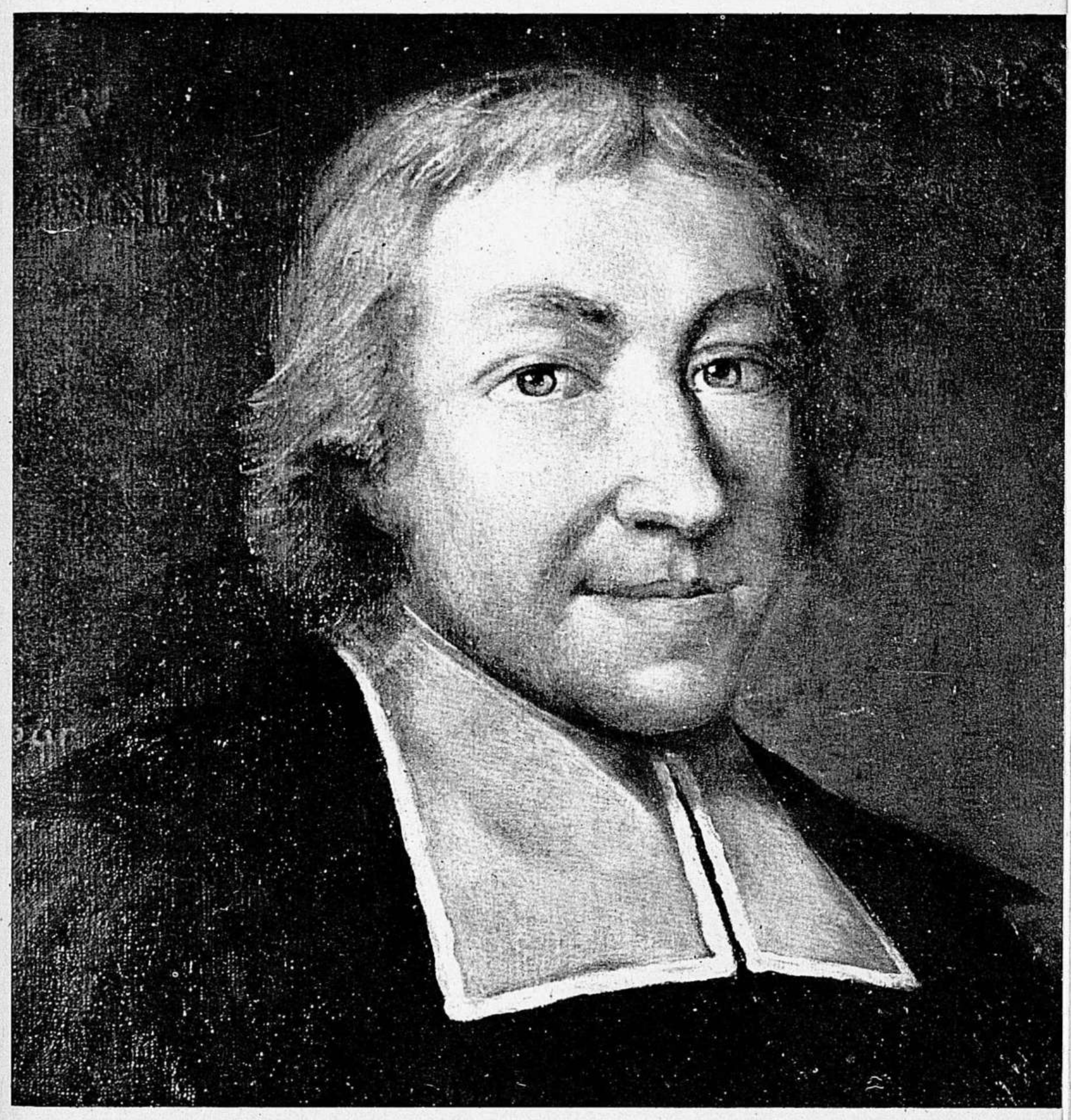
1. Cfr. *«La Iglesia del Renacimiento y de la Reforma»*.

Cristiandad y el peligro turco, le concede generosa confianza. El emperador Leopoldo le apoya a fondo. Con el doble encargo de las dos autoridades, Spínola recorre los diversos Estados de Alemania, visita a los príncipes y multiplica los contactos con los teólogos reformados. El legado Bevilacqua llega especialmente enviado para proseguir sus esfuerzos. Rápidamente, el apasionado español canta victoria. Da por seguro que el Elector de Sajonia y el Elector Palatino van a convertirse; en todo caso, en Hannover, Juan Federico, de nuevo unido a Roma, ayuda a los capuchinos y a los jesuitas para que laboren entre la masa; las abjuraciones son tan numerosas que Roma nombra a un Vicario Apostólico. A pesar de las pesimistas relaciones que envía el Nuncio en Viena, por todas partes sopla un viento de optimismo. ¿No es esa también la época en que el danés Neels Stensen (o Stenon) se convierte, recibe las sagradas órdenes y es consagrado Obispo? El mismo Molanus, abad luterano de Lokkum, parece próximo a la abjuración. Cuando Spínola va a Roma, en 1678, para dar cuenta de su misión, su calor comunicativo persuade a los mejores espíritus y convence al Papa de que se está en vísperas de un gran triunfo.

Pero de hecho, cuando se trata de poner en marcha un programa de unión, las cosas parecen menos fáciles. En 1683, tras fuertes discusiones, Spínola y sus interlocutores llegan a un acuerdo sobre los siguientes puntos: Roma concedería el matrimonio a los sacerdotes, la comunión bajo dos especies para los laicos y la liturgia alemana, a cambio de que los luteranos reconocieran al Papa. Las demás cuestiones dogmáticas serían sometidas a un nuevo Concilio; entretanto, quedarían suspendidas las decisiones de Trento. Evidentemente, Spínola había ido demasiado lejos, y el Santo Oficio, a pesar de Inocencio XI, que continúa dando confianza al generoso franciscano, tiene buenas razones para protestar. Además, dos problemas quedan por resolver: el de los bienes católicos secularizados y el del papel que los príncipes detentan en las iglesias. En seguida parece evidente que ésta va a ser la piedra de toque. En Hannover, el heredero de Juan Federico se muestra hostil a toda idea de acercamiento. Por todas partes, en Suecia, en Dinamarca y en Brandeburgo, las posiciones vuelven a endurecerse. En el lado católico cunde la misma tendencia: en la Francia de Luis XIV, donde se va a revocar el Edicto de Nantes; en Bohemia, donde el santo Cardenal Von Harrach, gran iniciador de misiones, tropieza cada vez con más obstáculos en su acción; en Hungría, donde el Primado de Gran prosigue los métodos de fuerza, el destierro y las galeras, para lograr conversiones. Desamparado por Roma, contrarrestado en Alemania por intereses privados, Spínola debe proseguir con grandes dificultades sus pacifistas peregrinaciones; cuando muere en 1695, no ha conseguido nada positivo.

Y mientras Spínola prosigue su acción en el terreno práctico, en otro plano más teórico se inicia el diálogo católico-luterano. Por parte protestante actúa un genio, Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716), un genio enciclopédico, capaz de asimilar tanto las letras como las ciencias, la teología como la historia, la filosofía como el derecho; una personalidad infinitamente atractiva, meditativa y fina, de corazón generoso. Admirablemente formado, no sólo por sus estudios brillantes, sino por un viaje por Europa, en el que ha conocido tan bien a Malebranche y al Gran Arnauld como a Newton y a Huyghens, Leibniz es consejero áulico en la Corte de Hannover, es decir, en uno de los centros más vivos del pacifismo. Está poseído de la pasión de la unidad. Reanudando las grandes ideas de Sully y de Grocio, sueña con restaurar la unidad de Europa en una república cristiana. El Cristianismo le parece uno, la Iglesia la concibe única: una en la fe en determinadas verdades fundamentales que aseguran la salvación, una en el amor que debe asociar a todos sus miembros. Leibniz no es en absoluto hostil a la Iglesia católica y romana; admira su disciplina, sus órdenes religiosas, «santa milicia, celeste milicia»; comprende incluso sus costumbres, su liturgia, sus ceremonias, su música; pero le reprocha el mantener demasiados abusos en su seno, el ser intolerante —la excomunión es, a sus ojos, tan culpable como el cisma— y de aferrarse a dogmas inútiles. Por otra

La escuela primaria gratuita para los hijos del pueblo no fue inventada en el siglo XIX, si bien fue entonces cuando se legalizó. San Juan Bautista de La Salle, al fundar los Hermanos de las Escuelas Cristianas, aseguró la instrucción profana y la educación religiosa de los niños pobres desde 1684, con una amplitud de miras admirable. Su retrato se conserva en la casa madre de su congregación, calle de Sèvres, en París.



parte, las iglesias protestantes no le parecen más universales: son, por el contrario, iglesias particulares, igualmente intolerantes y envaradas en sus posiciones dogmáticas. En suma, lo que pide el autor del *Tratado de la Soberanía,* el futuro autor de la *Teodicea* y la *Monadología,* es la adhesión de todos los cristianos a una Iglesia invisible, que pueda regularse por la diversidad dentro de la unidad.

Las ideas de Leibniz alcanzan, hacia 1680, un gran éxito y la atención de los medios intelectuales de la Europa cristiana. Aunque un poco excesivo en las fórmulas en que habla de las órdenes religiosas, de la Virgen, de los santos e incluso del poder pontificio, la Santa Sede ve en él a un mensajero de la reconciliación; ¡hasta tal punto, que le ofrece el puesto de bibliotecario en el Vaticano! Leibniz está en relaciones con el Arzobispo de Maguncia, el legado Bevilacqua, el Padre Malebranche, e incluso el Nuncio en Viena. Pero el diálogo más constante lo sostiene con Bossuet. Este, desde su juventud, ha gustado siempre de discutir con los protestantes. Lo hace leal y seriamente, con la intención de ganarlos para la Iglesia católica, desde luego, pero también con la firme intención de no ceder en los principios básicos. Cuando publica su *Explicación de la doctrina cristiana,* Leibniz le asegura que ha hecho «gran propaganda» de su obra; más tarde, la *Historia de las Variaciones* atrae la atención del filósofo alemán. En 1692 comienza entre ambos grandes hombres un diálogo epistolar que, tras una interrupción, durará hasta 1702. Apasionado y apasionante, cada uno de los dos genios defiende sus puntos de vista con todos los recursos del saber y de la dialéctica. Pero lo que inmediatamente aparece claro como la luz del día es que ambas concepciones son irreconciliables. ¿Cómo un católico romano podría adoptar las tesis de Leibniz acerca de la noción misma de la Iglesia? El alemán, lógico con sus propios principios, niega al Concilio de Trento el carácter de ecuménico, mientras que Bossuet, con toda justicia, proclama que las decisiones tridentinas constituyen los fundamentos mismos de la Iglesia renovada, puesto que son la auténtica expresión de la tradición. Más profundamente aún se oponen ambos espíritus —sin posibilidad alguna de acuerdo— en su concepto de la fe: libre examen, dice Leibniz; adhesión plena a la verdad de la Iglesia, reclama el obispo. Cuando, en 1702, Leibniz rompe el diálogo, so pretexto de que «le ha desalentado el tono decisivo de su interlocutor», aunque en realidad lo hizo en su calidad de Consejero áulico del duque de Hannover que, si muere Ana Estuardo, la sucederá en el trono protestante de Inglaterra, no puede hablar más de una unión de las Iglesias, que despojaría a su soberano de sus derechos. A un solo resultado ha podido llegarse, y es que no hay posibilidad de compromiso entre dos doctrinas absolutamente divergentes. Aquello constituye el término del diálogo pacifista. Algunos espíritus valerosos proseguirán trabajando en estas cuestiones, pero ya no se tratará más que de modestos ensayos sin influencia. A comienzos del siglo XVIII queda bien claro que la propaganda católica ya no prende en los diversos protestantismos.

Débese añadir que la esperanza de que el catolicismo reconquiste terreno mediante la propaganda está igualmente comprometida en Oriente, en las regiones del Cristianismo «ortodoxo» y cismático. Más grave aún: el *Uniatismo* que, en 1596, llevó al seno del catolicismo a los cristianos de Lituania y Ucrania, y les permitió reformar y reorganizar su iglesia, entonces decadente, está muy amenazado. La hostilidad de los ortodoxos, que ha llegado en 1623 al asesinato de San Josafat Kuntzgewycz, no cesa; el conflicto renace entre los metropolitanos ortodoxos y los obispos uniatas. Bajo el enérgico metropolitano Pedro Mokyla, se respeta la unión. Pero las «guerras cosacas» la debilitan constantemente. En 1705, en Vitebsk, Pedro el Grande en persona hace torturar a los sacerdotes uniatas; otros van a parar a Siberia. Pero además los católicos romanos tratan de modo humillante a los católicos uniatas, a los que reprochan su liturgia especial, el matrimonio de sus sacerdotes y el consagrar para la Eucaristía pan ordinario con levadura. Son los señores y obispos católicos quienes hacen excluir del Senado polaco a los obispos rutenos. La situación es tan tensa en 1714, que el metropolitano Kiszka, ayudado por

el Nuncio en Varsovia, prepara la reunión de un Sínodo en Lemberg para intentar la latinización del *Uniatismo*. Pero ¿se le salvaría así?

Nada hay de satisfactorio en el mundo ortodoxo. El patriarcado de Constantinopla, en manos del turco, prosigue sus discusiones ingratas acerca de la validez del bautismo latino y la transubstanciación, tal como Roma la concibe. En Servia, los católicos son tan mal tratados, que unos 40 000 huyen a Hungría; el clero ortodoxo intenta poner su mano sobre los que quedan. En Rumania, los nobles católicos logran reconstituir una Iglesia con algunos obispos, pero está simultáneamente amenazada por las autoridades turcas y las ortodoxas; esa Iglesia no se afirmará hasta 1730. La única tentativa seria para introducir el catolicismo en zona ortodoxa es la llevada a cabo en Rusia por el croata Krijanich y las misiones jesuitas; el paneslavismo de Pedro el Grande les ofrece bien pocas oportunidades. Por doquier —en coincidencia con la Querella de los Ritos, que mina la acción de los misioneros en Asia— parece que se asiste a una brutal detención de la reconquista pacífica o de la expansión.

Un pasado muerto: la "Contrarreforma" política

También fue brutal el frenazo de otra reconquista en la que se había soñado cien años antes. La «Contrarreforma» en el sentido político de la palabra, es decir, el esfuerzo para instalar de nuevo el catolicismo por la fuerza, había sido detenido —como ya vimos— en los comienzos del siglo. ¿Pero subsistía su espíritu? Desde luego, bien diverso de lo que había sido; y las tentativas hechas para aplicar ese esfuerzo, no desembocaron más que en fracasos.

¿Es que solamente para servir a la causa del catolicismo practica Luis XIV, con respecto a los protestantes, la política coercitiva que ya hemos visto y que concluye con la revocación del Edicto de Nantes? ¿Es que no lo hizo, sobre todo y en primer lugar, con la intención de llevar hasta su término lógico su principio de unificación? ¿Y puede decirse, en cualquier caso, que haya tenido éxito ese método cruel que expulsa del país a tantos elementos excelentes, provoca la sangrienta revuelta de los descamisados y que, en fin de cuentas, hay que abandonar para volver de nuevo a una semitolerancia?

Una política análoga lleva en el Imperio a resultados peores todavía. Creyendo poder hacer en Hungría lo ya hecho en Austria, y generalizar los medios de coacción del Cardenal Pazmany, el Gobierno de Viena rompe el «modus vivendi» penosamente establecido con los protestantes magiares. Aprovechando el ímpetu que le da la victoria sobre los turcos, implanta sus tropas germánicas en el viejo país de San Esteban.[1] Esto supone la revuelta. Al llamamiento del hijo de Rakoczy, del «ban» de Croacia Zrinyi, de Imre Tököly sobre todo, verdaderos descamisados del Danubio se levantan en armas. Abátese sobre ellos, severa, la represión; las bandas rebeldes son fácilmente vencidas por el ejército regular austríaco; la mayor parte de los jefes son detenidos, otros huyen al campo turco. Varios pastores son juzgados por herejía o traición; los templos son cerrados; el Gran Maestre de la Orden teutónica es nombrado gobernador de Presburgo. Pero esta reacción es tan brutal, que tiende evidentemente a amordazar al nacionalismo húngaro tanto como el protestantismo, que la revuelta resurge más poderosa aún; y esta vez se unen en un frente común católicos y protestantes. Es el comienzo de las *Guerras Kurutses*, terribles en uno y otro bando. Solos frente a la enorme potencia imperial, los húngaros resisten con ese valor y esa tenacidad que la historia ha reconocido siempre a su pueblo. Imre Tököly dirige la lucha, ayudado bajo cuerda por Francia, apoyado incluso por una rebelión de campesinos checos; más tarde, cuando comprende que su situación se ha hecho

1. Se hace referencia a la victoria de San Gotardo, de la que se habla en este mismo párrafo un poco más adelante.

insostenible, recurre al último medio: llama a los turcos; y en respuesta a ese llamamiento el Sultán lanza su gigantesco ejército en dirección a Viena. Tal es el resultado de una pretendida «Contrarreforma» conducida por los peores medios. Y cuando, expulsado el turco, reconquistada Buda y las fortalezas del Danubio, Hungría quede totalmente sometida, sistemáticamente germanizada, ¿será el catolicismo el triunfador o más bien el autoritarismo unificador de los Habsburgos?

Con un fracaso más grave concluye en Inglaterra una tentativa de reconquista; el catolicismo sale de aquella aventura con la jugada definitivamente perdida, no solamente en los hechos sino también en las instituciones. Por algún tiempo, se ha creído posible el retorno del reino a su antigua fe; es verdad que incluso en el interior del clan protestante está lejos de reinar el acuerdo; se asiste incluso a una lucha más o menos abierta, entre el anglicanismo y las sectas reformadas, para imponer al reino la propia fe. Pero hay un punto en el que los hermanos enemigos están de acuerdo: eliminar al papismo, no permitir bajo ningún pretexto que los «jesuitas» levanten cabeza. El régimen republicano de Cromwell había terminado, de hecho, en una dictadura puritana, en la que los católicos quedaban excluidos de cualquier clase de derecho. ¿Iba a modificar esta situación la restauración monárquica con Carlos II (1660-1685)? De ninguna manera; a pesar de las presiones de su madre y de su hermana, las dos Enriquetas, no obstante su propia inclinación hacia el catolicismo, no se atreve a dar el paso; y por suerte suya, porque una simple *Declaración de Indulgencia* que autorizaba a los sacerdotes a celebrar la misa en las casas privadas, provoca tal furor en el Parlamento y en la opinión, que tiene que apresurarse a hacer votar el *Bill of Test* (1673): antes de tomar posesión de sus cargos, todos los funcionarios deberán prestar el *juramento de supremacía*, es decir, reconocer al Rey como Jefe supremo de la Iglesia. Su hermano, el duque de York, convertido al catolicismo, para no tener que prestar semejante juramento —que él considera blasfemo— dimite de todos sus cargos, incluso el de Gran Almirante, renunciando con ello a la flota que tan admirablemente ha creado. Pero no es bastante; el odio al catolicismo es mantenido cuidadosamente en la opinión por todos los protestantismos; una acusación de conspiración, montada en todas sus piezas por el antiguo ministro anglicano Titus Oates, es aceptada sin discusiones; ¡los jesuitas preparan una nueva Conspiración de la Pólvora! ¡Los católicos esperan un desembarco francés! ¡Irlanda está de parte de los conspiradores! Seis jesuitas y nueve sacerdotes suben a la horca; dos mil van a las mazmorras o son obligados a huir. Se trata de excluir al duque de York en sus derechos de sucesión.

En esta atmósfera apasionada sube el duque de York al trono con el nombre de Jacobo II (1685-1688). Los ingleses conservan tan mal recuerdo del período republicano, que su lealtad monárquica se impone a su antipapismo; el nuevo Rey es aceptado por todos, sin discusión. Es un hombre valeroso, honesto, virtuoso, pero tozudo y limitado. En cuanto se halla en el trono, se cree en el deber de restaurar el catolicismo a la fuerza. Se le ve asistir a los oficios católicos, comulgar, rodearse de católicos; y camina con tal rapidez, que Inocencio XI le aconseja prudencia. La puritana Escocia, donde desembarca el duque de Monmouth, un bastardo de Carlos II, se subleva al llamamiento del conde de Argyll, hijo de un protestante ejecutado cuando la restauración católica de Carlos I; Jeffreys, favorito del Rey, con sus «verdugos sangrientos», aplasta la rebelión de manera despiadada. Ayudado por la «Alta comisión eclesiástica», Jacobo II prepara el retorno al catolicismo. En 1687, anula el Acta de Test; el jesuita Pétre tiene asiento en el Consejo; el Arzobispo de Canterbury y otros seis obispos anglicanos son entregados a la justicia. Es el momento en que Dryden, convertido al catolicismo, escribe a la gloria de la Iglesia romana su extraño poema *La Cierva y la Pantera*. El Rey se cree lo suficientemente hábil para publicar una *Declaración de Indulgencia* cuya finalidad es asociar a los católicos, contra los anglicanos, a todos los no conformistas, los baptistas presbiterianos, e incluso los cuáqueros. Los pro-

testantes listos desconfían de tal vecindad. Cuando, poco a poco, todos los anglicanos son apartados de los principales empleos, la opinión comienza a levantarse. El Parlamento se niega a votar la indulgencia para «los inocentes súbditos católicos». El Jurado absuelve a los obispos inculpados. La revolución está en marcha. La protestante Inglaterra, que ha soportado por tres años a aquel Rey impopular, en la esperanza de que pronto le sucediera su hija mayor Mary, protestante, casada con el protestante Guillermo de Orange, estalla en furor cuando nace en palacio un heredero católico: Jacobo-Eduardo. Ante la tempestad que ruge, Jacobo II prepara su retirada.[1] Guillermo desembarca en Torbay con sus soldados hugonotes; léese en sus pendones: *Pro religione protestante*. Con un Jacobo II en retirada, el catolicismo ha perdido la partida.

En adelante, la pequeña grey católica de Inglaterra —cerca de la trigésima parte de la población— contará cada vez menos: ciudadanos de segunda clase, separados de los cargos, los únicos entre los «no conformistas» a quienes se niega la libertad religiosa. A los demás, a todos aquellos que admiten el esquema de fe cristiana formulado en los *XXXIX artículos*, el *Acta de Tolerancia* de 1689 concede el derecho al culto; sólo quedan excluidos los católicos, los unitarios y los judíos. Tómanse medidas draconianas contra todos los papistas; castígase de nuevo el «crimen de la misa». ¿Aprueban semejante fanatismo Guillermo y Mary (1689-1702) en el fondo de sus conciencias? Podemos dudarlo, pero la opinión les obliga a ello. Y después, la buena y piadosa Ana Estuardo (1702-1714), segunda hija de Jacobo II, casada con Jorge de Dinamarca, tan benévola con el bajo clero anglicano, continúa aplicando a los católicos las leyes penales en todo su extremo rigor. El *Act of Settlement* de 1701, votada por el Parlamento separa a todos los católicos de la sucesión a la corona; y Ana, que se hubiera sentido satisfecha entregando el trono a su hermanastro Jacobo-Eduardo —Jacobo III—, es obligada a firmarla. Será, pues, su primo de Hannover el llamado a sucederle en 1714: Jorge I, protestante moderado, pero convencido. Ninguna esperanza queda para la causa católica en el país de Santo Tomás Becket y de San Eduardo.

Es evidente que no sólo ha fracasado la «Contrarreforma» en Inglaterra, sino que ha suscitado una viva reacción protestante. Reacción igualmente violenta en otros lugares. Por ejemplo, en los países escandinavos. En Dinamarca, después del golpe de Estado de Cristián V en 1660, las leyes anticatólicas son reforzadas y reunidas en un verdadero código (1683): todo sacerdote que penetre en el país puede ser condenado a muerte; toda conversión al papismo expone al exilio y a la confiscación de bienes. Cuando el embajador de Francia reclama el derecho a edificar una capilla católica, debe comprometerse a no acoger en ella ningún danés papista. De esta manera, la vitalidad del catolicismo en Dinamarca disminuye a ojos vistas, a pesar de la sorprendente conversión del sabio Niels Stensen que, promovido Obispo y vicario apostólico, es obligado a vivir en el destierro; a pesar también de las misiones clandestinas que financia Mons. de Furstemberg y que en Münster organizan los jesuitas. Hacia 1715 ya no hay más de un católico por cada 5000 daneses.

No es mejor la situación en Suecia. La conversión de la Reina Cristina ha causado sensación, pero no provoca imitación alguna. Tras ella, su primo Carlos XI refuerza la legislación antirromana; a partir de 1686, es la misma que en Dinamarca: destierro y confiscación de bienes pesan sobre los convertidos; los sacerdotes no pueden entrar en Suecia sino clandestinamente. Es tan grande la desconfianza hacia todo lo que recuerde el papismo, que un venerado

1. Un curioso incidente muestra a qué punto habían llegado las pasiones. El 22 de diciembre de 1688, al saber que el Rey ha abandonado el palacio, los londinenses son presa de verdadero pánico. Corre el rumor de que los irlandeses atacan a Londres. Llamamiento a tambor batiente, calles iluminadas, barricadas, gran ruido de mosquetes y de picas. Todo el mundo anda desorientado. Por último, no sucede nada. Entonces, al grito de *No popery!* la muchedumbre se lanza al asalto de todas las embajadas católicas. Así fue la «noche irlandesa».

maestro del luteranismo, Ussadius, pasará treinta años en la prisión por haberse atrevido a decir que las obras son útiles para la salvación. Habrá que esperar al último cuarto del siglo XVIII para que, con el Rey filósofo Gustavo III, el vicario general Oster reanime a la desgraciada Iglesia católica en Suecia.

De manera menos brutal se presenta la situación en Alemania, pero no mucho mejor. Queda sin duda un buen número de Estados germánicos totalmente fieles al catolicismo: los Electorados episcopales, Baviera, los principados eclesiásticos como Fulda, Münster, Ratisbona, Würzburgo; también es cierto que en Hesse y en el Palatinado se ha llegado a un «modus vivendi» entre católicos y protestantes; y en Sajonia, Federico Augusto, convertido al catolicismo y elegido Rey de Polonia, encuentra un medio de «concordia» que reconoce a los católicos el derecho al culto privado. Pero en los demás lugares, la reacción protestante es brutal o solapada. Especialmente en Prusia, si el Gran Elector Federico Guillermo se muestra tolerante, Federico III, a partir de 1688, manifiesta una intransigencia animada por los refugiados franceses instalados allí a raíz de la revocación del Edicto de Nantes; por lo demás, es un personaje quimérico, que sueña con realizar la unidad religiosa de sus Estados y se avendría a un entendimiento con Roma si el Papa aceptara consagrarle Rey; pero como tal proyecto no da resultados, el nuevo «Rey de Prusia» retira a los católicos el derecho a ejercer su culto, renueva los antiguos decretos de persecución y expulsa a los jesuitas. La cifra de los católicos en el conjunto de tierras prusianas apenas pasa del tres por ciento y está en franco descenso.

Pero hay regiones en Europa donde la situación parece ser aún peor; lugares donde se trata de verdaderas persecuciones. Sobre todo en los Países Bajos holandeses; pero en ellos, el catolicismo da muestras de mayor vitalidad y se defiende. Contrarrestados desde 1648, los católicos son sospechosos de francofilia —equivocadamente, puesto que su lealtad a la propia nación en la lucha contra Luis XIV es perfecta— y se ven tratados como enemigos del Estado, reducidos a una existencia casi del todo clandestina. Se prohíbe a los funcionarios frecuentar su trato. Ven la demolición de sus capillas votivas y de las cruces de los caminos, sin poder decir nada. Muchos de sus religiosos y sacerdotes salen camino del destierro. Pero aquella Iglesia casi proscrita lucha sin desfallecer; los católicos no han olvidado las lecciones de Roverius; sobornan a los funcionarios protestantes para mantener su culto; hacen educar a sus hijos y formar a sus sacerdotes en Alemania; hacia 1671, Amsterdam cuenta con 10 000 católicos y 18 «casas de oración»; y hacia 1715, serán en toda Holanda cerca de 300 000. El lamentable asunto del cisma jansenista de Utrecht[1] frena duramente aquel movimiento de avance del catolicismo holandés; pero no durará por mucho tiempo.

En ninguna parte en todo el Occidente la reacción protestante se muestra tan brutal —y al mismo tiempo tan heroica la resistencia católica— como en Irlanda. Razones religiosas y políticas se mezclan para hacer más inextricable el conflicto. Desde que los «Cabezas redondas» de Cromwell han reducido a la muy católica Erin a la disciplina inglesa, al precio de una salvaje represión, Irlanda, reducida a ser un espectro, continúa espantando a sus propios verdugos. Para su pueblo, fidelidad a la fe católica y fidelidad a la propia conciencia nacional se confunden; defienden una y otra al precio de la sangre. Que nadie se extrañe, pues, de hallar en la política del reino de Inglaterra a irlandeses hostiles a los príncipes anglicanos y aliados a los pretendientes católicos. Pero esta mezcla de ambos órdenes de interés no hace más que endurecer la represión. Cuando, bajo Carlos II, el gran miedo provocado por la falsa conspiración inventada por Titus Oates exaspera la cólera, la muchedumbre acusa a los irlandeses de ser el alma de la traición, y se envía al cadalso de Tyburn al Arzobispo de Armagh, Primado de Irlanda, Oliverio Plunket, para satisfacer a la opinión. El breve reinado de Jacobo II devuelve la paz a la isla verde; bajo el virreinato de «Mad Dick», Talbot-Tyrconnel,

1. Cfr., más adelante, cap. VI.

en un régimen de semiautonomía, los católicos irlandeses se recuperan. Pero la «pequeña revolución» de 1688 precipita su suerte en la desgracia. Levantados contra los protestantes Guillermo y Mary, ayudan a Jacobo II a desembarcar en su suelo, en Kinsale, con los 5000 hombres que Luis XIV ha puesto a su disposición. Vencido en La Boyne (1690), el destronado Rey se vuelve al continente. Los irlandeses libran a la desesperada los últimos combates. Hasta que en Limerick (1690) no tienen más remedio que someterse. El texto formal del tratado les promete la libertad para practicar su religión; pero Guillermo III y Mary no pueden mantener su palabra, presionados como están por los protestantes de la isla. Pronto se desencadena la persecución. Los católicos quedan excluidos del Parlamento; pierden el derecho a tener sus sacerdotes, a llevar armas y a abrir escuelas. Literalmente bloqueados en su isla —100 libras de multa a quien envía a sus hijos a estudiar al Continente—, quedan reducidos a una situación inferior, obligados, bajo amenaza de multa de 60 libras, a asistir a los oficios protestantes; muchos de ellos son expulsados de sus propias tierras, ocupadas por sus enemigos (así se confiscan un millón de acres) y entregados prácticamente a todas las exacciones de los poderes establecidos por el inglés. Atroz terror reina en la isla; tan grave —si no peor— como el experimentado por los protestantes franceses tras la revocación del Edicto de Nantes. Pero la resistencia no desfallece. Patrick Donnelly, con sus 77 sacerdotes, sus 22 religiosos y nueve religiosas en continuo desplazamiento a través de la isla, ofrece la Eucaristía en las «asambleas del desierto», sobre una piedra-reliquia, la *Corrigan-Aifrion*, antes de ser capturado. La mayor parte de los obispos ha tenido que huir, a Francia o a Portugal. Pero, en el Continente, muchos abren seminarios, con la ayuda del episcopado francés, para formar a los jóvenes que continuarán la lucha. La Iglesia católica puede pasar por un aparente eclipse en el país de San Patricio; pero no está vencida, y, mucho menos, desanimada.

Y he aquí que al otro extremo de Europa, otro bastión del catolicismo parece en vísperas de hundirse: Polonia, que, desde hace tiempo, proporciona a la Iglesia grandes inquietudes. No es que no se mantenga, a finales del siglo XVII, más leal que nunca. Por el contrario; el drama de 1655, en el que los monjes de Czenstochowa han rechazado a los suecos, parece haber exaltado más aún la fe. En ninguna parte está la Iglesia rodeada de mayor veneración y amor; en ningún lugar son más celebradas las fiestas de Navidad y Pascua, ni se reza a la Virgen con mayor fervor. En ningún otro país es tan poderoso el clero: posee 800 000 siervos; algún arzobispo es propietario de dieciséis ciudades. Todas las Ordenes se mantienen activas, incluso los nuevos Institutos venidos de Francia: la Visitación y los lazaristas. Las misiones están en pleno trabajo. Pero la situación misma del Reino polaco, rodeado por la Rusia cismática, la Prusia y la Suecia protestantes, sin otra comunicación con el mundo católico que el país de Juan Huss, es bastante peligrosa; por lo que toca a la situación interior, está más amenazada aún por el sistema de la monarquía electiva, las pretensiones de los nobles y su incurable anarquía, además de la discordia latente entre regiones y clases diversas. Todo esto no hace más que excitar el apetito de los vecinos; de éstos, Rusia y Prusia están en plena expansión. Durante cierto tiempo, Juan Sobieski (1674-1696) detiene el proceso de decadencia. A su muerte, el francés Luis de Conti, héroe de Steinkerque, es elegido Rey; pero Inglaterra y Brandeburgo-Prusia se oponen a tal elección, de manera que será el Elector de Sajonia quien con el título de Augusto II reine en Varsovia. Con él se reanuda y acelera la marcha hacia el abismo. La guerra de la Liga de Augsburgo, la guerra del Norte y la guerra de Sucesión de España, aíslan a Polonia, la privan del apoyo de Francia. Punto de contacto entre Rusia, Suecia y Prusia, desposeída de un sólido ejército con que hacer respetar sus fronteras, más atacada que nunca por las fuerzas de la anarquía que la minan, la desgraciada nación no tiene otro remedio que esperar los «ukases» de Pedro el Grande, presentados por el embajador ruso. La tragedia de la desmembración está ya visible en el horizonte.

Decididamente, nos hemos alejado de la época en que parecía que el mundo católico, guiado por la Iglesia remozada del Concilio de Trento, iba a arrebatar a sus adversarios las tierras perdidas; lejos de la época de la Montaña Blanca, lejos de la «Contrarreforma» política. Y, sin embargo, hay un sector donde el espíritu vive aún, bajo una de las formas en que se ha manifestado de modo más brillante: el espíritu de Lepanto. La Cristiandad —si todavía nos atrevemos a usar este nombre— no está solamente amenazada por las divisiones; otro peligro —ya muy viejo— acaba de reaparecer en Oriente: los turcos. A partir de 1656, el Gran Visir de Mohamed V, el albanés Köprili tiene en sus manos el destino del Imperio otomano; la ofensiva está preparada y se desencadena en 1663 en dirección al Danubio; Hungría, bastión de la Cruz, es ensombrecida por las brutales represiones que los emperadores han desatado contra los protestantes, y numerosos húngaros establecen relaciones con los turcos. Ante el peligro, el Papado vuelve a su antiguo papel de otrora de predicador de la Cruzada, y, en 1664, al llamamiento de Alejandro VII, un ejército internacional mandado por el italiano Montecucculli, detiene a un ejército de 200 000 turco-tártaros en las cercanías del monasterio de San Gotardo, sobre el río Raab; maravilla causa el contingente enviado por Luis XIV, la flor de la nobleza francesa. Pero no por eso queda desechado el peligro de la Media Luna; tanto más que el emperador Leopoldo se ha apresurado mucho a firmar la paz, por miedo a sus súbditos húngaros, y que, durante dos años, Hungría está sometida a sangre y fuego. Los turcos lanzan un nuevo ataque; esta vez contra la Creta veneciana; y a pesar de los patéticos llamamientos de Clemente IX y de los socorros enviados por Luis XIV, Candía debe capitular (1669). De nuevo los turcos concentran sus esfuerzos sobre el Danubio, cuando Tököly, húngaro rebelde, los llama. Parece una riada, una marea. Contra Viena, que tiene entonces 50 000 habitantes, se lanzan 250 000 soldados de diez razas diversas. El año 1683 parece repicar a muerte.

Pero el Papado actúa una vez más; Inocencio XI suplica a todos los Estados cristianos que cesen en sus querellas para unirse contra el Islam en marcha. De los grandes príncipes católicos de Occidente, sólo Luis XIV permanece sordo al llamamiento y a la súplica. Mientras en Viena burgueses, obreros y estudiantes luchan unidos en las murallas, mandados por Rogerio de Stahremberg, exaltados por las prédicas del capuchino Marco de Aviano, se prepara la contraofensiva. A los 60 000 débiles soldados imperiales de Carlos de Lorena, Juan Sobieski, Rey de Polonia, financiado por el Papa, añade 25 000 hombres selectos; y en las colinas de Kahlenberg, su heroica carga salva a Viena. Así comienza el retroceso de la Media Luna. El Emperador, humillado por deber la salvación a los polacos —¡muéstrase sencillamente odioso con Juan Sobieski, a quien apenas da las gracias!—, reorganiza su ejército, halla excelentes generales y reanuda la ofensiva. Una tras otra son conquistadas las plazas de Hungría. En 1686, la fortaleza de Buda, «el escudo del Islam», que detentaban los infieles desde hacía 145 años, es arrebatada al enemigo. Una *Santa Liga Cristiana*, organizada por Roma y a la que se adhiere el mismo Zar con aire despectivo, lleva la guerra al imperio otomano, invade a Zante, Cefalonia, Leucada, se apodera de Corinto y llega a bombardear a Atenas; es entonces cuando el Partenón, utilizado por los turcos como polvorín, salta en pedazos, sufriendo daños irreparables... (1697). El veneciano Morosini y el príncipe Eugenio se cubren de gloria. El sultán se ve obligado a firmar la paz de Carlovitz y a abandonar toda la llanura de Hungría y la Transilvania. No le queda más que el *banato* de Temesvar; al nuevo llamamiento de Clemente XI, los ejércitos cristianos los expulsan de allí. La paz de Passarovitz, en 1718, consagrará la pérdida del poderío turco en los Balcanes; es el primer acto de un drama que va a representarse a lo largo de los siglos XVIII y XIX e incluso en los comienzos del XX: el fin de la Sublime Puerta. Pero ¿puede hablarse todavía de victoria cristiana y de cruzada? ¿Qué hay de cristiano en la política seguida por el Emperador en Hungría? ¿Y lo hay en el modo en que vuelven a instalarse los venecianos en la Dalmacia, apoderándose de los mármoles antiguos

y de los leones del Pireo? Lepanto queda ya muy lejos. Ya no se trata solamente de la defensa de unos intereses religiosos, sino de intereses, a secas.

Esfuerzos y penalidades del Papado

¿Qué puesto ocupa el Papado en esta época decisiva en que, bajo gloriosas apariencias, se prepara para la Iglesia un inquietante porvenir? Acabamos de verlo, con un eminente sentido de su deber, en la dirección de la lucha contra los turcos; la campaña victoriosa de San Gotardo no hubiera ocurrido sin Alejandro VII; ni hubiera sido tal la de 1683, sin el millón de florines que Inocencio XI ha reunido para costear la intervención de Sobieski; y tras los hechos de armas del príncipe Eugenio —alrededor de 1715— y el contraataque cristiano a Morea, se oculta la prudente diplomacia del sabio y activo Clemente XI. Pero ¿quiere esto decir que el Papado haya encontrado toda su autoridad? ¿Que se encuentre preparado para asumir de nuevo el papel de guía del mundo cristiano, que fue suyo en otros tiempos?

Hay un hecho cierto y capital: la Iglesia no padece entonces «la desgracia que experimentó en otras épocas, por ejemplo, en los días del Renacimiento, de estar presidida por jefes casi indignos de ella». Los siete Papas de la *era clásica* pueden ser muy diferentes el uno del otro —un Alejandro VIII y un Inocencio XII estarían muy lejos de comprenderse en todo—, pero los siete merecen nuestra estima, e incluso dos de ellos, nuestra admiración. Evidentemente, ya no estamos en los tiempos de Julio II ni de Borgia.

El firme y valeroso Alejandro VII muere en 1667, tras un agitado pontificado, dolorido por las mortificaciones que le infligiera Luis XIV, y encerrado en sus últimos días en una piedad sombría; deja el ejemplo de una vida digna, de un carácter recto y de una indomable energía. Clemente IX (1667-1669) que permanece sobre la Sede de San Pedro menos de tres años, es un toscano fino, inteligente, duro consigo mismo y benévolo para con los demás —*aliis, non sibi clemens*, dice su divisa—, que se dedica con notable aplicación al cumplimiento de sus deberes, encarna visiblemente el espíritu de caridad y de conciliación[1] sin faltar al valor cuando hay que intentar la liberación de Creta de la garra turca.

El viejo Cardenal Altieri, elegido Papa tras cinco meses de Sede vacante, en el curso de un cónclave lleno de vetos, porque sus ochenta años parecían inofensivos y que tanto lloró antes de aceptar la pesada carga, una vez convertido en Clemente X (1670-1676) se revela como todo lo opuesto a un inútil; es el Papa que hace frente a Luis XIV en el asunto de la Regalía, que ayuda con subsidios a Polonia en su lucha contra el turco, y que trabaja seriamente por las misiones; personalmente es un alma profunda, que inspira el espíritu de Reforma —sus canonizaciones lo prueban— y que tiene en grado eminente el sentido de la santidad de que la época tanto necesita.

Y es la santidad misma la que reaparece sobre la Silla de Pedro con Inocencio XI (1676-1689): hace un siglo, desde la muerte de Pío V, que no se la ve en aquel lugar. Mucho antes de que la Iglesia lo canonice en nuestros días (1956), el pueblo cristiano lo ha beatificado. Noble personalidad la de Benito Odescalchi, italiano del Norte —su familia era originaria de las riberas del lago de Como—, en quien perfectamente se encarnan las cualidades solidísimas de los hombres de aquellas comarcas: tenacidad, valor en la acción, frugalidad... nariz prolongada, rostro alargado —más largo aún a causa de la perilla— y cierto tono meditativo y casi ansioso en la mirada. Cuentan sus biógrafos que, cuando celebraba la misa —lo que no hacía todos los días, pues se consideraba indigno—, experimentaba tan fuerte emoción que llegaba a llorar en el altar. Tan ejemplares como su piedad son la sencillez de su vida y la austeridad de sus costumbres. Es el prototipo del sacerdote entregado del todo al renunciamiento. Pe-

1. Es el Papa de la «paz clementina» que durante un tiempo reguló el asunto jansenista. Cfr. cap. VI.

ro tal severidad para consigo mismo va acompañada de infinita delicadeza para con los demás. Cuando era legado pontificio en Ferrara y, más tarde, Obispo de Novara, se hizo célebre por su generosidad ilimitada, sus visitas a los miserables, a los enfermos y a los presos. Inocencio X, que a pesar de su debilidad era gran conocedor de los hombres, le concedió el capelo rojo y le llamó junto a sí en los servicios que después se convertirían en la Secretaría de Estado; nombramiento que los nobles romanos no recibieron sin prevención y temor, lo mismo que las damas del gran mundo y no pocos funcionarios de las Congregaciones.

Todos tenían buenas razones para desconfiar, puesto que, desde el instante en que recibe la tiara, Inocencio XI entabla una lucha sin piedad contra los abusos de todas clases. Quedan suprimidas las «sinecuras»: ni siquiera uno de sus sobrinos obtiene ninguna. Los religiosos permanecen vigilados de cerca y reducidos a la disciplina; sobre todo, dominicos y cistercienses. Antes de nombrar a algún obispo, el Pontífice se entrega personalmente a una minuciosa encuesta acerca de sus virtudes y ciencia. Los párrocos son invitados a predicar, a ser «simples y piadosos», a enseñar el catecismo, a residir en sus parroquias y a vivir honestamente. También las elegantes romanas ven censuradas sus costumbres y modas; no todas aprecian tal vez los reglamentos pontificios acerca del atavío femenino, de la misma manera que sus maridos olvidan cierto decreto sobre el juego. Defensor de la moral, severo y estricto, ¿puede afirmarse, como se ha hecho, que Inocencio XI fuera un Papa «jansenista»? Si es verdad que fulmina el quietismo de Molinos, si es cierto que apoya al Padre Tirso González, adversario máximo de todos los laxismos y de todos los probabilistas, no da muestra alguna de complacencia con la doctrina de Jansenio; y, precisamente bajo su pontificado, Port-Royal se derrumba. Sin ser un gran doctor, Benito Odescalchi es un defensor de la fe.

Y en el mismo grado, defensor de los derechos de la Iglesia y del mundo católico. Hay incluso algo de paradójico y conmovedor en el empeño que este hombre frágil e interior pone en la lucha. Es el Papa que se mantiene firme frente a Luis XIV, entonces en el esplendor de su gloria, hasta el punto de excomulgar al embajador de Francia Lavardin, y preferir que le sean arrebatadas sus tierras de Aviñón antes que ceder. Es también el Papa que, a fuerza de energía y diplomacia, consigue levantar la coalición contra el Turco; y es el verdadero vencedor, el triunfador moral de Kahlenberg. Y todo esto, toda esa fuerza de ánimo, concuerda con la caridad de que ya hemos hablado, que no le abandonará hasta su último suspiro; obligado por razones políticas a no desaprobar la revocación del Edicto de Nantes, interviene ante Jacobo II de Inglaterra en favor de los desgraciados hugonotes refugiados en la isla. Y, en lo más violento de la lucha contra la Media Luna, se le ve ocuparse minuciosamente —como lo hacía todo— en aquel «hospital volante» que envía junto a las tropas, verdadero antepasado de una «cruz roja» católica. Se comprende que a la muerte de Inocencio XI, el 12 de agosto de 1689, toda Roma se lance a la calle para acompañar, desde el Quirinal al Vaticano, al cortejo fúnebre, y que la carroza mortuoria se abriera paso a duras penas entre los apasionados fieles que quieren tocar el féretro con un pedazo de lienzo, un objeto cualquiera, para guardar una reliquia. Ningún pontífice de aquella época ha abierto semejante surco.

Después de él, el breve pontificado de Alejandro VIII (1689-1691) parece hacer contraste. Sin que esto quiera decir que aquel veneciano sagaz, competente canonista, muy al tanto de los asuntos de la Iglesia —ha sido consejero en siete Congregaciones romanas— fuera un ser insignificante. Ni que su política —empeñada en llegar a la paz con Francia— no sea digna de elogios. Pero Roma, aun regocijándose de ver autorizadas de nuevo sus fiestas de Carnaval y sus teatros prohibidos por su predecesor, no deja de irritarse por las debilidades del nuevo Papa con respecto a todos sus parientes; y pronto, el nepotismo de los Ottoboni se hace en la Iglesia casi tan proverbial como el de los Barberini. Pero tales equivocaciones no son durables. Ni carece de significado el que el Cardenal Pignatelli, al subir a la Cátedra del Apóstol, to-

me el nombre del santo fallecido dos años antes llamándose Inocencio XII (1691-1700). Bajo afable apariencia, conserva toda la severidad del Inquisidor que ha sido hasta entonces. Impresionan sus draconianas medidas contra el nepotismo. Sacerdotes, obispos e incluso cardenales, deben comprender que su obligación es predicar con el ejemplo. Quietistas y jansenistas caen bajo idéntica fulminación. Y el luchador pontífice sabe igualmente velar con solicitud de padre sobre los pobres y los huérfanos de la ciudad. Su muerte, en pleno año jubilar, hunde al mundo católico en la sorpresa y la tristeza.

Tras él, primer Papa del siglo XVIII, Clemente XI (1700-1721) surge como digno de tal sucesión. Jurista eminente, antiguo gobernador de las ciudades pontificias de Urbino y Rieti, su personalidad se impone de tal manera que el Cónclave le elige por unanimidad aunque, siendo Cardenal desde hace diez años, no ha recibido las sagradas órdenes ni dicho su primera misa hasta dos días antes de la reunión de la Asamblea. En medio de innumerables dificultades políticas, alzándose frente al Emperador y al duque de Saboya con la misma firmeza que Inocencio XI frente al Rey Sol, aquel varón de la Umbría, afable, erudito, amigo de las artes y las letras, mantiene con largueza su papel de defensor de la Iglesia contra los príncipes cristianos y contra el Turco; defensor de la moral y del espíritu de la Reforma; defensor de la fe auténtica: es el autor de la Bula *Unigenitus*.

Es impresionante esta sucesión de Pontífices. Y hay que subrayar su calidad, tanto más cuanto que los historiadores franceses los han tratado frecuentemente con injusta severidad a causa de la reprobación que, sobre todo a partir de Inocencio XI, la Santa Sede ha mantenido frente a la política de Luis XIV; pero ya hemos visto dónde se hallaba el verdadero espíritu cristiano. No quiere esto decir que todo haya sido digno de elogios en la Roma pontificia de la época, en el mundo que rodea a los Papas, en las Congregaciones e incluso en el Sacro Colegio. Los despachos secretos de los Nuncios y de la Secretaría de Estado confirman las ironías de un Saint-Simon. El Papa Fabio Chigi, Alejandro VII, no oculta su falta de estima por su homónimo el Cardenal Segismundo Chigi, cuyas suntuosas fiestas y reuniones dan que hablar. Ginetti, Mellini, Bassadonna, no honran demasiado la púrpura. Tantas murmuraciones circulan a cuenta del Cardenal Carpegna, que Inocencio XI encarga a otro Cardenal, el virtuoso Casanetta, que haga una encuesta. Tales sombras, tan cerca de la Sede apostólica, entristecen e inquietan al santo Papa: el Cardenal de Estrées le oye gemir; es sabido que deja que la muerte vacíe veinticuatro puestos en el Sacro Colegio; el Papa piensa reducir a cincuenta el número de cardenales en la esperanza de verlos mejores. ¡Y cuando el Cardenal Maldalchini se ordena sacerdote, le prohíbe que celebre la misa! Pero no hay que exagerar: junto a estos pastores más o menos indeseables, ¡cuántos otros hay excelentes y dignos de todo elogio! El bienaventurado Gregorio Barbarigo es modelo de celo, de caridad, de piedad y ciencia; el Cardenal Bonvisi, Nuncio en Viena, el Cardenal Sáenz de Aguirre, español, el Cardenal Leopoldo von Kollonitz, austríaco, no le van a la zaga. A partir de Inocencio XI, y sobre todo bajo Inocencio XII y Clemente XI, se hará un serio esfuerzo para purificar al Sacro Colegio y para combatir toda clase de abusos.

Desde este punto de vista, nada hay más significativo que la lucha emprendida contra el nepotismo, verdadero flagelo de la Santa Sede en la época precedente. Excepto Alejandro VIII, ninguno de los Papas de que acabamos de hablar se dejó arrastrar hacia aquella pendiente, natural sin duda, pero igualmente desastrosa. Impulsado por Bonvisi, Kollonitz, Sáenz y Albani —que será Clemente XI—, Inocencio XII decide descargar un violento golpe contra tales yerros demasiado admitidos: la Bula *Romanum decet Pontificem* de 1692, por la que se aplican rigurosamente a la Sede Pontificia los Sagrados Cánones que prohíben a los obispos enriquecer a sus parientes a costa de los bienes eclesiásticos. «Los Papas no podrán hacer cardenal más que a un solo sobrino; bajo ningún pretexto podrán dar a sus parientes dinero, bienes o cargos; si tienen parientes sin recursos, no podrán ayudarlos más que como a pobres ordinarios. Y si un pariente del Papa, a causa

de sus méritos, llega a ser creado cardenal, sus emolumentos no excederán de los 12 000 escudos romanos.» De un mismo golpe, el enérgico pontífice suprime todos los empleos civiles, militares o eclesiásticos que, tradicionalmente eran otorgados en sinecuras a los parientes y allegados del Papa reinante...

Semejantes hechos y gestos están llenos de importancia. Pero existen otros. En los grandes debates doctrinales de la época, jansenismo y quietismo, sorprende comprobar que es, en definitiva, Roma quien dice la última palabra: el mismo Luis XIV, para arreglar la cuestión de Port-Royal, se ve obligado a entenderse —quiera que no— con el Papa. Todo lo que en la Iglesia de la *era clásica* manifiesta la permanencia del espíritu de la Reforma, se apoya en los papas y es apoyado por ellos: y esto es tan cierto con respecto a Rancé y sus trapenses como a los dominicos del Padre Cloche. Ya veremos la acción personal, muchas veces decisiva, de los Papas en la obra misionera que se extiende más allá de los mares. Ni carece de interés subrayar las canonizaciones y beatificaciones realizadas por aquellos pontífices, sobre todo por Clemente X y Alejandro VIII. ¿Quiénes suben al honor de los altares? Los ejemplos de ideal sacerdotal: Francisco de Borja, Lorenzo Giustiniani, Pío V; altas figuras misionales: Luis Beltrán, Francisco Solano, Rosa de Lima; los reformadores como Cayetano de Thienne; las almas plenamente entregadas a Dios como Juan de la Cruz, Pedro de Alcántara, Magdalena de Pazzi... La elección, no lo dudemos, correspondía a determinadas intenciones.

Tan tenaz esfuerzo por devolver al Papado su autoridad se traduce, con toda evidencia, en un acrecentamiento de su prestigio. Incluso cuando, políticamente, está en las peores relaciones con el Papa, en pleno asunto de la Regalía, Luis XIV muestra buen cuidado de señalar personalmente su gran respeto para con el Pontífice. El modo en que se habla de los pontífices —y en que se les habla— no puede compararse con el usado en otros tiempos, por ejemplo a comienzos del siglo XVI. Manifiesto está el respeto de que se rodea su sagrada función: cada vez se distingue mejor al Papa del hombre. No se ignora que las elecciones pontificias son ocasión de toda clase de combinaciones políticas, que el veto está a la orden del día y que se ejercen todas las presiones posibles —se dice corrientemente de algún Cardenal que es «coronado», es decir, que en el Sacro Colegio representa menos al hombre de la Iglesia que al de cualquier soberano—. Pero a este respecto debe leerse lo que escribía Mme. de Sevigné: «No tenéis más que leer la historia para persuadiros de que una religión que subsiste por un continuo milagro, tanto en su establecimiento como en su permanencia, no puede ser obra de la imaginación de los hombres. Creed que, sean cualesquiera los manejos que haya en el Cónclave, es siempre el Espíritu Santo quien elige al Papa.» Las muchedumbres que desde los cuatro ángulos del mundo corren a Roma en el año jubilar de 1700, no se proponen tal vez semejantes problemas; en otros tiempos, menos faustos para la Santa Sede, tales manifestaciones han atraído también a gran muchedumbre: tan grande es siempre el brillo que aureola a Roma y al Vicario de Cristo; pero es muy importante que lo más selecto del catolicismo oiga tales verdades.

Es entonces, durante aquel siglo XVII aparentemente entregado a los triunfantes césaropapismos, cuando hace decisivos progresos la idea de la *Infalibilidad Pontificia.* Las viejas teorías conciliaristas pueden ser manejadas de vez en cuando como armas —el mismo Bossuet lo hace pero ya nadie lo toma en serio—. Evidentemente, la Infalibilidad Pontificia no ha sido aún definida como dogma, y son todavía numerosos sus enemigos; pero parece por momentos imponerse con más eficacia a todos los espíritus. Gran impresión hace el comentario de San Roberto Belarmino en su gran tratado *De Romano Pontifice* a la frase de Cristo en el *Evangelio* de San Lucas: «He pedido por ti, a fin de que tu fe no desfallezca nunca; y tú confirma a tus hermanos» (Luc., XXII, 31, 32). Nadie niega, de hecho, al Vicario de Cristo el derecho soberano a fijar la ley; el mismo Jansenio está plenamente de acuerdo en esto. Y cuando los obispos de Francia, en 1703-1705, tratan de oponerse a un procedimiento que tiende a reservar a la

Santa Sede la plena y exclusiva competencia en materia doctrinal, Clemente XI les contesta con rudeza: «¿Quién os ha hecho jueces? Los obispos no sacan sus privilegios más que del favor del Romano Pontífice. El Papa no tiene por qué atender a su juicio: sólo les conmina a obedecer.» Y la opinión católica favorece tal lenguaje. La *Biblioteca Pontificia Maxima,* los trabajos de Viva, Billuart, Kilber, Orsi, y más tarde los tratados de Petitdidier y Fénelon, prueban cada vez más la Infalibilidad. No se definen todavía con toda exactitud sus caracteres: Fénelon ve en ella los privilegios de la Iglesia romana; Billuart el de la persona del Pontífice; pero la idea está en trance de convertirse en doctrina común.

¿Quiere esto decir que no había en tan hermoso panorama sombras bastante graves? En este terreno, como en todos los demás, el Gran Siglo, la *era clásica,* aparece mucho menos como una época de perfecto equilibrio que como un tiempo de crisis profunda en la que esfuerzos irreductibles y valientes mantienen un orden incesantemente amenazado. El Papado se da perfecta cuenta de que ha de enfrentarse con fuerzas peligrosas. Las conoce bien: se llaman absolutismo, erastianismo, galicanismo. Todas tienden a afirmar la completa independencia de los soberanos con respecto al poder espiritual, e incluso a justificar las incursiones de los Estados en el terreno religioso. Es honra —y mérito— de Inocencio XI el haber interpuesto toda su autoridad pontificia contra el cesaropapismo del Rey Sol, tratado con ciertos miramientos por sus predecesores: en la batalla del galicanismo, es la Santa Sede la que, en fin de cuentas, sale vencedora aunque, por el Edicto de los *Cincuenta Artículos* de 1695, el Gobierno real toma socarronamente su desquite. Semejante problema no se plantea solamente en Francia, sino en todos los países católicos. En el Imperio, donde, a propósito del impuesto del centésimo, el Papa se enfada; en España, donde las discusiones a propósito de diezmos y alcabalas son permanentes y donde, bajo Felipe V, el conflicto llega a la ruptura de relaciones diplomáticas entre Madrid y Roma; y en Baviera, y en Polonia... ¿Mera cuestión de dinero? No sólo eso. Como en Francia, donde la batalla del galicanismo ha comenzado a propósito de la Regalía, en todas partes, a espaldas de las disputas financieras se agitan asuntos bien diversos.

En el terreno de la política internacional, el Papado no es atacado solamente por fuerzas enemigas; hay que decir que casi tiene perdida la partida. No vuelve a encontrar el puesto de árbitro del mundo cristiano que otrora detentara. Las negociaciones que, en Münster y Osnabruck han alejado de sus trabajos a los representantes del Papa, y que preparan esos tratados de Westfalia, totalmente ajenos a los intereses de la Iglesia, consagran la decadencia política de los Papas o, mejor dicho, el término de la esperanza de ver el triunfo de una moral política cristiana. Y no porque los Pontífices no hagan lo posible por restablecer su influencia; un Alejandro VII, un Clemente IX, trabajan en reunir a los Estados católicos contra el Turco; Clemente X, induce a la paz a Génova y Saboya y ofrece su mediación entre París y Viena; Inocencio XI se entrega en cuerpo y alma a la reconciliación de los pueblos; Clemente XI reanuda idénticas negociaciones. Pero, en conjunto, tales esfuerzos resultan estériles; prosigue la secularización de la política internacional; Inocencio XI debe esforzarse por constituirse en guía de la conciencia de Luis XIV, recordándole, frecuentemente en términos conmovedores, sus deberes de cristiano; pero no logra gran cosa. Todas las cuestiones políticas de cierta importancia se regulan en adelante a espaldas del Papa, sin que entren en la cuenta los intereses superiores de la Cristiandad: en los umbrales del siglo XVIII será posible ver incluso a los Estados disponer por los tratados de Utrecht y de Rastadt, de los feudos del Papa sin cuidarse para nada de sus derechos de soberano. Y el colmo de esta caída política de la Santa Sede llegará más tarde, cuando se cometa la infamia de la división de Polonia, a la que los Papas habrán de asistir impotentes.

Decadencia que se da también en otro dominio: el de las ideas. Las nuevas corrientes que atravesarán espíritus y conciencias ya no tienen en cuenta cuanto los Papas puedan decir. Y aquí, hay que reconocerlo, se echa de ver una

falta: la misma de que habían sufrido los Pontífices de comienzos del siglo. ¿No se daban acaso cuenta de la gravedad de la crisis y de la importancia del riesgo? ¿Estaban faltos de genio o de intuición del porvenir? El hecho es que, ante las doctrinas subversivas, casi su única actitud es la de responder con condenas. Pero ¿es suficiente incluir en el catálogo del «Indice» a las *Provinciales* y con las debidas reservas de corrección el *Discurso del Método* o las *Histoires des Oracles*, de Fontenelle, el *Dictionnaire*, de Bayle e incluso los trabajos bíblicos de Richard Simon? Lo que tan admirablemente comprenderán los Papas del siglo XX —un Pío XI, un Pío XII— es decir, que para combatir contra los errores modernos no basta con denunciarlos, sino que hay que pensar en el mundo y en los problemas que propone, desde auténticas perspectivas católicas, apenas lo entendieron los pontífices del siglo XVII. Y su silencio es bien inquietante.

De esta manera, los Papas de los tiempos clásicos, infinitamente más estimables que sus antecesores inmediatos, parecen haber cumplido un meritorio esferzo para disminuir la crisis de su tiempo. Pero eran tales las circunstancias que uno no puede menos de pensar que era necesario hacer más todavía. El siglo XVIII no dejará de subrayar la momentánea desaparición del Poder pontificio.

El Arte cristiano en los tiempos del Gran Reinado

¿Se sabe al azar el que la *era clásica* corresponda a un descenso de vitalidad en el arte religioso? El hecho es evidente a partir de 1670 ó 1680. Borromini muere en 1667; Bernini desaparece en 1680; en 1682-1683 Luis XIV se instala en Versalles. El clima cambia. En Roma, requeridos por preocupaciones de otro orden bien diverso, los Papas apenas se cuidan del arte; solamente lo justo para que Clemente X haga adornar los alrededores de San Pedro, levantando en la plaza las dos célebres fuentes y arreglando el puente de Sant'Angelo; o para que Clemente XI se interese por los mosaístas, cuya escuela romana rivalizará con las de Ravena y Venecia, y por los fabricantes de tapices. ¡Pero es casi imposible imaginarse al austero Inocencio XI en el papel de mecenas! Incluso en el país del Rey Sol, entonces brillante patria de todas las artes, el cristiano ocupa la menor parte. Se prosigue la construcción de las iglesias comenzadas; San Sulpicio, por ejemplo, cuyo autor, Le Vau, muerto en 1670, no ha podido hacer más que el coro, el transepto y una pequeña parte de la nave; pero no se comienzan obras nuevas. Las obras maestras de la arquitectura religiosa del Gran Reinado son la cúpula de los Inválidos o la capilla de Versalles: una y otra sirven tanto a la gloria del Rey como a la de Dios; y si es verdad que los trabajos de Saint-Denis son reanudados hacia finales del reinado bajo la dirección de Roberto de Cotte, encaminados a levantar nuevos edificios, es porque en aquel lugar descansarán los despojos del gran dueño omnipotente.

¿Acaso significa esto que hay menos fe en el corazón de los artistas de la época? Nada de eso. Ese Cristianismo sólido que ya hemos visto arraigado en las almas del Gran Siglo, aparece igualmente vivo y exigente en los pintores y escultores. Lebrun, Puget, Girardon, una vez enriquecidos, consagran parte de sus fortunas a hacerse edificar capillas en las iglesias de su predilección: el primero en Saint-Nicolas-du-Chardonnet, el segundo en Santa Magdalena de Marsella, el tercero en Saint-Landry de París. Entre los notables convertidos figura Jacques Courtois, llamado «el Rafael de las batallas», que se hizo jesuita. Incluso aquéllos cuya obra dejará a la posteridad la gracia pagana de la «Venus en la concha», la «Afrodita en cuclillas» e incluso los «Embarcos para Cyterea», los Coysevox y los Watteau, no son menos cristianos sinceros, personalmente, por más que aparentemente no sufran por aquella contradicción

1. El *Discurso del Método* y otras obras de Descartes fueron incluidas en el «Indice» con la fórmula *Donec corrigatur*, a la que alude el autor; esto no obsta para que el gran filósofo fuera, en vida, excelente católico. *(Nota del Traductor.)*

entre su oficio y su vida espiritual. «La última obra que pinta Rigaud, colmado de días y de favores de la fortuna —comenta Langevin— es uno de los dos únicos cuadros religiosos que conocemos de él: se trata de una *Presentación en el templo*, en el que literalmente suena el *nunc dimittis* del artista.»

Si el arte cristiano no ocupa ya el lugar eminente que en otros tiempos se le reconociera, no se debe en absoluto a que ahora haya menos fe, sino a que ha cambiado del todo la actitud de la sociedad con respecto al arte. Se le pide menos que alabe a Dios, porque se espera de él que exalte al hombre. Y de modo especial en esa especie de deificación del hombre que es el culto real. No hay proporción alguna entre las sumas dedicadas a Versalles y las que, durante el reinado de Luis XIV, se invierten en la edificación de iglesias. Hecho que no se observa solamente en Francia; los príncipes copian a Versalles lo mismo en Prusia que en Portugal, en Austria como en Polonia; se estima en 30 000 el número de palacios y moradas de gran lujo que se construyen en toda Europa entre 1660 y 1715. En el palacio del Rey Sol, ¿cuál es el verdadero santuario: la capilla, o la sala donde recibe el homenaje de los fieles? Hay, pues, una evidente secularización del arte, como de las demás cosas. Muy pronto —hacia finales del reinado— desembocará en una sensualización que va a consagrar el total divorcio con la fe, tal como aparece en el siglo XVIII. Todavía no ha muerto Luis XIV cuando se piensa en embarcar hacia Cyterea con Watteau.

Pero no es cosa de decir que el arte cristiano no exista. Puesto que los grandes capitales de los Estados y de los ricos mecenas, indispensables al buen desarrollo de la arquitectura, se apartan de las edificaciones de la Iglesia,[1] el arte religioso se vuelve hacia la pintura y la escultura que bien pueden emplearse en la decoración de las iglesias existentes, o proporcionar obras a las capillas de los palacios. Pedro Puget (1622-1697), con el mismo genial cincel con que talla su *Milón de Crotona*, esculpe en Aix la admirable *Lapidación de San Esteban* y la patética *Comunión de Magdalena;* Girardon (1628-1715), aconsejado por Le Brun, consagra a la memoria de Richelieu el sensible mausoleo de la capilla de la Sorbona; Coysevox (1640-1720) rivaliza con él en su *Tumba de Mazarino*, y le supera en su *Descendimiento de la Cruz* del coro de Notre Dame de París; Nicolás Courtois (1656-1719) celebra en el mármol el voto de Luis XIII; y es una obra maestra, demasiado olvidada, esa estatua de *La Fe* que Sebastián Slodtz (1655-1726), casi un desconocido, levanta en la capilla de Versalles.

Pero entonces, la página de pintura cuenta con más favores que la de escultura. La moda de los retablos de iglesia, llegada de Flandes y de Italia, se extiende por doquier; los cuadros lo llenan todo, invaden las paredes, abarrotan las capillas, alcanzan dimensiones insólitas. Todo el mundo quiere retablos: los párrocos, los capítulos catedralicios, las cofradías, los grandes señores y los enriquecidos burgueses. ¡En Saint-Germain-l'Auxerrois cambian los cuadros según los días de fiesta! La corporación de orfebres parisinos encarga cada año un «Mayo» para ofrecerlo a Notre Dame: el obsequio consiste casi siempre en un cuadro... ¡y de qué dimensiones!

Hay especialistas en el género, como un tal Ph. de Chennevières, del que conocemos un gran número de obras, o un Sacquespée, que fue siete veces laureado por los «Palinods de Puy de la Inmaculada Concepción». Pero aun los maestros ilustres en el arte profano poseen todos en sus catálogos cuadros de asunto cristiano: Le Brun (1619-1690) tiene su *Triunfo de la Virgen*, su *Martirio de San Esteban* y su *Elevación de la Cruz;* Mignard (1610-1695), el amigo de Molière, tiene su elegante *Virgen del racimo* que aún hoy puede contemplarse en el Louvre; y, entre otras muchas obras, el sorprendente *Bautismo de Cristo* que hay en San Juan de Troyes; los dos Coypel, de la Fosse, Jouvenet

1. Hay que dejar a un lado el caso de las abadías. Cierto número de abades, comendatarios o regulares, hicieron reparar o reconstruir sus templos, en el estilo clásico, muchas veces con ejemplar nobleza. El modelo, en seguida imitado, fue la abadía premostratense de Mondaye en Normandía.

—a la vez discípulo de Rubens y de los Carracci— aunque menos célebres, están lejos de ser insignificantes. Acabamos de evocar a Rigaud; y podríamos citar también a Largillière y su *Ex-voto de Santa Genoveva*. Además, debemos subrayar la seriedad que todos estos artistas ponen en el desarrollo de los temas religiosos. En su *Idea del Templo de la Pintura*, entonces leído por todos en su traducción, Lomazzo explica a los pintores que, antes de tratar un tema religioso, deben preguntar a los teólogos «cómo se debe representar a Dios, a los ángeles, las almas, los demonios, los santos y los cielos en que habitan, sus vestidos, su colores —de acuerdo con sus funciones— y, en general, todas las santas y devotas historias.» ¡Y nadie ha faltado a ello! Así se explica que Le Brun exprese lo mejor que puede la teología de su maestro M. Olier.

Si es verdad que la *era clásica* construye menos templos, no por ello deja de ser un período de abundante arte religioso, gracias sobre todo a la aportación de la pintura y la escultura. Y, por supuesto, no sólo en Francia, sino también en todos los grandes países católicos. Pero ¿puede clasificarse toda esa producción en una «fórmula», de manera que podamos hablar de un «arte clásico»? No es cosa tan sencilla. Parece ser que se agrupa en dos grandes corrientes. Por un lado, el barroco, que ha conocido la gloria de la época precedente, continúa su carrera; ya no hay maestros de la calidad de un Bernini, pero sí un buen número de seguidores de indudable talento. Así se construyen y decoran aún, según el barroco, cientos de iglesias y capillas, del Tirol a Sicilia, de Portugal a Bohemia y hasta las Américas latinas. Arrastrado por su extraño genio, el barroco se hace cada vez más y más exuberante, cada vez más complicado y recargado, siempre más gratuito y artificial. Anúnciase ya el «rocalla», el «rococó», que no concordará ya con la inspiración cristiana.

La otra corriente es radicalmente diversa. Por reacción contra los mismos excesos del barroco, el arte se somete a reglas de mesura, de lógica y de gusto más controlado. ¡Basta de fachadas de iglesias con aspecto de tapices ondulados por el viento! ¡Basta de naves sobrecargadas de ornato!

Pídese a los antiguos el austero ejemplo de sus columnatas estrictas, de su riguroso equilibrio. En adelante serán preferidas las fachadas ordenadas, que hagan consistir toda su belleza en la armonía matemática de sus proporciones; las grandes naves frías y despojadas de adorno, que no esperen más que de la nobleza de sus materiales ese esplendor que les daba la prodigalidad del decorado. Arte que corresponde a una religión muy oficial, asociada al sistema de la monarquía omnipotente, a la religión de Bossuet.

De hecho, tal oposición es teórica y no responde bien a la realidad. Quedan muchos resabios barrocos incluso en el gran arte clásico de la época de Luis XIV. Incluso en los elementos arquitectónicos. ¿Son los clásicos o los barrocos a quienes se ha pedido prestada la columnata y la cúpula? ¿No ha sido considerable la influencia de las «iglesias jesuitas» y de la columnata de Bernini? Pero es sobre todo la decoración la que debe al barroco mucho más de lo que pudiera decirse. Barrocos son esos cuadros de altar que hemos visto tan abundantes y en los que es tan evidente la influencia de los Carracci y de Rubens. Barrocas son esas esculturas, aun las más «clásicas» en las que el mármol parece plegado con morbidez de terciopelo. Barrocos, esos retablos que en tantas iglesias se levantan detrás de los altares sobrecargados, que no son menos barrocos. Y también barrocas esas «pompas fúnebres» que, con ocasión del entierro de ilustres personajes, elevan en las naves las prodigiosas decoraciones de los negros tapices, los galones y las «lágrimas» de plata, de figuras simbólicas, antorchas y lámparas. En cierta medida el mismo gusto por lo grandioso, lo fastuoso, lo lleno de majestad, que es evidente en el arte clásico, no contradice a la tradición barroca, sino que la prolonga directamente.

Simplificando un poco las cosas, podría casi decirse que el arte cristiano del gran siglo es «clásico» en su aspecto exterior, pero sigue siendo, en gran proporción, barroco en cuanto al interior de sus construcciones. Lo milagroso es que

esta mezcla no produzca una cacofonía y que, gracias al gusto, al innato sentido de la medida, los artistas de aquel tiempo hayan sabido armonizar elementos tan contrarios. Pero ¿no es también la vida espiritual de entonces la heredera de las lecciones del Concilio de Trento y de la *Escuela francesa*? ¿No se siente en ella una tensión entre tendencias diversas? Si coexisten en el arte el barroco y el clásico, en la vigorosa religión de la época coexisten también la fe de Rancé y Bourdaloue con la de Bossuet y Fénelon...

Puédese meditar sobre ambos aspectos del arte religioso clásico, considerando los dos monumentos que casi por sí solos alcanzan pleno significado en la Francia del Gran Rey: San Luis de los Inválidos y la capilla de Versalles. El uno vale por la pureza de sus líneas arquitectónicas, el perfecto equilibrio de las columnatas de su fachada, el ímpetu de la cúpula que tan perfectamente campea sobre el tambor, coronada por su elegante linterna y su flecha; Mansart (1598-1666), que ha realizado allí su obra maestra cristiana, aparece en ella como «clásico» en el sentido más formal del término, heredero de los antiguos, antiguo en sí mismo, que hubiera leído a Descartes. El otro vale por su decorado interior, que es de una prodigalidad de detalles, de una gracia y de una libertad igualmente admirables, pero cuya cualidad dominante no es, desde luego, la reserva austera y el rigor.

¿No son una y otra obra significativas de la Francia de Luis XIV? ¿No corresponden a la religión del Rey Cristianísimo y de su tiempo?[1]

Igualmente unida está la música a la gloria del Gran Rey. No nos imaginamos las fiestas de Versalles sin el acompañamiento de orquestas esparcidas por los jardines, y de voces humanas mezcladas a los arpegios del agua en los surtidores.

El reinado de Luis XIV es el instante en que la ópera —que acaba de adquirir en Italia un poderoso impulso— invade a Francia y triunfa en ella; el tiempo en que el concierto, que cuenta algo desde 1660, penetra en las costumbres de todos; pero nada de esto tiene aspecto cristiano.

La música religiosa, empero, no pierde en la extremada afición de la sociedad por la música. Todos los maestros de la época tienen en su haber creaciones religiosas: incluso Gianbattista Lulli (1632-1687), florentino de espíritu libertino, casi ateo, que junto a sus óperas de éxito, compone un *De Profundis*, un *Miserere* y una serie de motetes. J. B. Moreau —autor de los coros de *Ester* y *Atalía*—, Clérambault, y más tarde Couperin el Grande (1668-1733) y Rameau (1683-1733), cuyo arte anuncia los placeres y juegos de la Regencia y del reinado de Luis XV, son también autores de numerosas obras y motetes de inspiración plenamente cristiana.

El mismo Rey se interesa por la música: la «capilla» de Versalles, en la que se ilustran sucesivamente Du Mont y Lalande, es de gran estilo; los órganos de Versalles y de los Inválidos, los de las principales catedrales de las provincias, son todos de primer orden. Las misas, con órgano, voces humanas y orquesta, alcanzan una belleza que no ha cesado de sorprendernos; las de Du Mont, de Couperin el Grande, o los *Oficios de Tinieblas*, de Lalande. Los grandes motetes alcanzan enorme desarrollo; Lulli escribe veintitrés, demasiado secos, pero en los que a veces brota un grito noble y fervoroso; a la muerte de Lalande, Luis XIV ordenará recoger y publicar los cuarenta por él compuestos. Hay una clase de composición que alcanza gran importancia: el *Tedéum*, que exalta simultáneamente a Dios; y al Vice-Dios de la tierra, de donde proviene el éxito de aquella forma gloriosa y decorativa. Al margen de la corriente oficial —puesto que Lulli, y tras él Lalande, ha sido una especie de dictador de la música—, André Campra escribe salmos cuya originalidad comienza ahora a ser reconocida; y Marco Antonio Charpentier (1634-1704) toma de la Historia Sagrada temas de los que su misterioso genio hace obras maestras, tales como el *Hijo Pródigo*

1. Acerca de las relaciones entre *barroco y clasicismo*, cfr. el excelente libro de V. L. Tapié, con ese título, citado en las notas bibliográficas.

o el sorprendente oratorio de *La Negación de San Pedro.*[1]

Fuera de Francia, también Italia contempla el enorme desarrollo que alcanza la música profana. No hay pequeña Corte en la Península que no tenga su compañía de ópera. Venecia las deslumbra a todas. También la música religiosa aprovecha aquella moda. Las orquestas de las óperas intervienen en las misas solemnes. Célebre es la «Capilla Sixtina», y no solamente por sus castrados. Todos los géneros puestos de moda prosperan: el oratorio y el motete. Las misas se multiplican hasta la saciedad; Alessandro Scarlatti no hará menos de veinte. Carissimi se apasiona por el oratorio, al que el atrevido Stradella impone su forma elegante, clara y concisa. Y la «cantata», en la que alternan fragmentos para solistas y coro y recitativos —inventada por Alessandro Grandi en 1620, antes de morir muy joven—, alcanza una inmensa fortuna: los alemanes la desarrollarán al máximo.

Porque el mundo germánico, tan poco fértil en otros terrenos, se revela en aquel momento —¿bajo qué misteriosas influencias?— como la patria de la música y, entre otros, de la música religiosa. Esta se desarrollará en el clima bíblico del protestantismo, cuando aparezca la gloriosa familia de los Bach y la expansiva personalidad de Friedrich Händel.

En el umbral de un nuevo siglo

Como todas las grandes épocas en que la sociedad parece haber alcanzado su equilibrio y plenitud, la llamada *era clásica* había de tener su término. No está en los destinos de los hombres realizar de modo permanente la síntesis de pasiones y principios, de intereses e ideales. El siglo de Pericles concluyó un día, lo mismo que el siglo de Augusto: y de la misma manera, el siglo de Luis XIV estaba destinado a no ser eterno. El clasicismo traduce en todos los terrenos un valeroso esfuerzo tenaz, para imponer un orden a las fuerzas disolventes que minan violentamente la época. Ese esfuerzo tuvo éxito por un instante; se llevó a cabo un acuerdo milagroso. Se había visto cómo el poder político se identificaba con las aspiraciones espirituales, y el orden social —en sus mejores elementos— con el ideal religioso. Pero, por bello que fuera, tal equilibrio no podía menos de ser frágil; se apoyaba en las circunstancias y en el genio de algunos hombres. El tiempo se encargaría de convertirlo de nuevo en problema.

El final del reinado de Luis XIV señala una vuelta. Después de las tristezas y los rigores de los últimos diez años, es inevitable la reacción: la de la Regencia del reinado de Luis XV. Reacción moral e intelectual tanto como política. A decir verdad, las señales precursoras de tal fenómeno pudieran haberse adivinado casi a todo lo largo del reinado y, desde luego, a partir del año 1680 y los siguientes, cuando la monarquía de Derecho divino empezó a ser discutida en sus mismos principios, en el instante en que parecía más gloriosa, mientras se desencadenaba contra el dominio del Rey Sol la coalición de Europa. Treinta y cinco años después, muerto ya el viejo déspota, las amenazas son más graves: por doquier la descomposición se anuncia.

Por una singular fortuna, de la misma manera que el advenimiento de Luis XIV al poder personal había coincidido para todo el Occidente con un cambio de clima, también su muerte parece tener un fatal significado. Con él concluye el siglo XVII. En todos los dominios, en todos los planos, puede adivinarse que el XVIII no se parecerá en nada al anterior. ¿Qué ocurre con el Derecho divino en Inglaterra donde, por dos veces, cuando el advenimiento de Guillermo de Orange y de Jorge I, es una voluntad absolutamente humana la que funda el derecho? ¿Y qué significa para esa casa de Brandeburgo y esa otra de Saboya, que ya no tienen otro fundamento que la habilidad y el valor propios para ponerse a la cabeza de Alemania e Italia respectivamente? La vida social se trans-

1. No debe olvidarse que los grandes misioneros como San Grignion de Montfort compusieron Cánticos no carentes de mérito.

forma; las clases hasta entonces consideradas inferiores comienzan a discutir la jerarquía que las retiene en lo más bajo de la escala social. La evolución económica de Occidente induce al replanteamiento del problema del orden viejo: aparición del capitalismo, importancia creciente del dinero, con detrimento del valor de la tierra, cada vez mayor influencia de los banqueros.

Pero hay todavía algo más grave. En aquella época, como en todos los períodos en que se preparan grandes cambios, las verdaderas razones de la crisis están en el hombre. Lo que se discute y pone en solfa es la misma concepción de la vida y de su propio ser. Muy pronto, casi desde los comienzos del siglo XVIII, pueden adivinarse las señales —como heraldos avanzados— de aquella «crisis de la conciencia europea», cuyo comienzo puso Pablo Hazard hacia los años de 1675 y que, de hecho, está indisolublemente amalgamada: una crisis de la inteligencia y una crisis de la conciencia moral. Rápidamente se observa en el nuevo siglo el progreso del espíritu «libertino», el creciente divorcio entre la fe y la vida, los primeros coletazos de la revuelta luciferina contra Dios. En el umbral de la nueva centuria, son tan evidentes tales señales, que numerosos hombres lo constatan: incluso Bossuet, aunque no muy dotado de espíritu de profecía. Allí están los orígenes del gran asalto que pronto se va a dar a las ideas que hasta entonces habían gobernado al mundo, y a las autoridades humanas que hasta entonces lo tenían en sus manos.

Humanas y divinas; porque, en la crisis que se prepara, también la Iglesia se verá envuelta. En la *era clásica* se había asociado íntimamente al sistema de los Estados y la sociedad; es la Iglesia quien ha apoyado y reforzado a todo el régimen. Y si éste se ve amenazado ¿cómo no lo va a ser también aquélla? Desde luego que tal asociación es esencialmente provisoria; la Iglesia, esposa de Cristo, depositaria de un mensaje eterno, no está ligada como tal, a forma alguna de civilización. Puede injertar en una u otra transitorios organismos que la historia crea y suprime, sin que su verdadero destino, que trasciende a los tiempos, haya cambiado. De esta manera ha habido una Iglesia de los tiempos bárbaros y una Iglesia medieval; incluso una Iglesia del Renacimiento y el Humanismo. La Iglesia de los tiempos clásicos puede, a su vez, deslizarse hacia el abismo pero la Iglesia, en sí misma, debe sobrevivir a esa desaparición.

Mas, para que así sea, es aún necesario que la savia interior sea lo bastante vigorosa para resurgir en futuros gérmenes; y también que aquellos que la guían comprenden a tiempo las amenazas, que no confundan lo transitorio con lo que es eterno en virtud de la promesa, y que sepan intuir en un mundo que muere ese otro mundo que está a punto de nacer. Este doble esfuerzo lo ha llevado a cabo soberbiamente la Iglesia de los siglos V al X, cuando del sangriento caos de la Europa bárbara sacó a la luz la civilización de la Catedral y la Cruzada. Y de nuevo en el curso de los siglos contemporáneos se verá enfrentada con el mismo doble esfuerzo.

Dos problemas se proponen a estas alturas: ¿cuál es la reacción de la Iglesia ante la crisis de espíritus y conciencias? ¿Se da cuenta de la importancia de la partida? ¿Sabe hallar las respuestas necesarias a las preguntas que los hombres se proponen en nombre del progreso y del espíritu? ¿Tiene algo más que palabras de perentoria autoridad para oponer a los cambios de actitud de la inteligencia que discute sus principios? He aquí uno de los dos más graves problemas que se le plantean en el instante en que se abre el siglo de Voltaire y de la Revolución.

¿Y tiene el vigor, la vitalidad suficiente para renovarse y renovar al mundo? Semejante cuestión se proponía ya, en términos poco diferentes, hacia el año 1660. ¿Dio una plena respuesta? Es verdad que se han llevado a cabo admirables esfuerzos, por parte de santos y de hombres de fe y talento para lograr que el Cristianismo penetre en la médula de la sociedad. La misión que siempre ha debido asumir la Iglesia para introducir la levadura en la pesada pasta de las masas bautizadas y pecadoras, ha sido cumplida. Pero el hecho es que todavía hay mucho que hacer, y que el Cristianismo puro, luminoso, brillante, con el que sueñan los mejores, capaz de salir al encuentro, sin riesgos, de las dificultades de los tiempos nuevos, está

lejos todavía de ser una realidad. A fines de siglo se notan diversos síntomas que señalan una especie de deslizamiento: hay menos misiones, menos catecismos; y, en cambio, rebrotan muchos abusos. A todo esto hay que añadir que la misma Iglesia ha pasado por crisis interiores que la han sacudido duramente; una de ellas está lejos de haber terminado en el instante en que se abre el siglo XVIII. Ambas han disminuido sus energías y su prestigio. No: la Iglesia no va a afrontar con sus fuerzas intactas las tormentas del mañana.

VI. DOS CRISIS DOCTRINALES: JANSENISMO Y QUIETISMO

Una amistad teológica

A finales del verano de 1621, dos amigos, dos sacerdotes, volvían a encontrarse en el colegio de Santa Pulqueria, en Lovaina. Ambos habían sido en otros tiempos discípulos de la Universidad de aquella ciudad, una de las glorias de la Iglesia desde hacía casi dos siglos; alcázar de la cultura, al que habían hecho ilustre, sucesivamente, Erasmo, Latomus, Busleyden y Justo Lipsio. También —no hay por qué ocultarlo— había sido centro de luchas y de algazaras, a las que la teología daba frecuente ocasión. Hacía bastante tiempo que nuestros dos personajes habían abandonado los bancos de la escuela; pero, uno de ellos, vuelto a la ciudad flamenca, había sido proclamado Presidente del Colegio, es decir, Superior de un Seminario; el otro, que reside en París, ha hecho el viaje expresamente para esta visita.

El más joven era un holandés, nacido en 1585 en Acquoy, cerca de Leerdam; un holandés paradójicamente enjuto y flaco, todo huesos y músculos, del tipo de aquellos a quienes los españoles habían hallado tan indomables en la lucha por la independencia. Alto, frente amplia, nariz larga y ligeramente aquilina, mentón saliente, prolongado por una barbilla en punta; parecía, aun bajo el birrete negro, más un hombre de lucha que de oración. Pero su mirada era profunda y casi siempre tranquila, por más que a veces pareciera brillar en ella el relámpago de secretas tempestades; quienes le conocían bien sabían cuánta pasión y dureza, cuánta rigidez de espíritu escondía aquella aparente flema.

Hijo de familia pobre, encaminado a las sagradas órdenes en recuerdo de un tío paterno que había llegado a ser Obispo de Gante y delegado en el Concilio de Trento, hizo en la universidad una brillante carrera, «primus» en letras y en filosofía, maestro en teología. Intentó entrar en la Compañía de Jesús, de la que fue apartado por oscuras razones, tal vez porque su carácter no parecía demasiado dispuesto a someterse a la total obediencia. Vuelto a Lovaina, tras una larga estancia en Francia, gozaba de considerable prestigio, tanto por su ciencia como por su piedad, su elocuencia y su firmeza de alma. Llamábase Cornelio Jansen; pero a causa de la moda humanista, solía firmar *Cornelius Jansenius*.

Bien poco se le asemejaba este francés al que Jansen acogía con los brazos abiertos, ante la «Belle Notre Dame» de mármol que ornaba el ingreso de su seminario. Tratábase de un pequeño vasco, nervioso, precozmente calvo, de rasgos revueltos y cruzados por cien arrugas, mirada de tormenta y fiebre, y cuya presencia misma tenía un indefinible conjunto inquietante y fascinador. Tenía entonces cuarenta años —había nacido en 1581, en Bayona, de padres ricos y bien situados en la vida. Tonsurado a los diez años, discípulo de los jesuitas, protegido por el Obispo Bertrand d'Eschaux, al que Enrique IV estimaba, el joven Juan-Ambrosio Duvergier de Hauranne se había encontrado siempre con puertas que se le abrían fácilmente. A los veinticinco años recibió el curato de Ixtassou, bien retribuido, y al año siguiente la muceta de canónigo: fácil destino de clérigo medio mundano, de los que tantos había entonces. Eso era lo que, por tanto tiempo, parecía esperar. Pero no era así: llevaba dentro un hambre y una sed que no se satisfacían con los honores del siglo, ni siquiera con los conocimientos que en París y Lovaina recibiera como por juego. Su alma tenía hambre de Dios, vuelta hacia una santidad inaccesible. Un hombre extraño, en verdad, prodigiosamente complejo, de contradicciones evidentes, «todo fuego», discutidor, amargo y crítico en todo, una especie de profeta incivil y tiránico; pero capaz, al mismo tiempo, de alegría y delicadeza, de una sencillez que le ganaba los corazones, de una caridad casi franciscana. ¿Un santo malogrado? ¿Un genio incompleto? Sin duda alguna; pero, sobre todo, una personalidad atrayente. Unos meses antes de su viaje a Lovaina, acababa de recibir del Obispo de Poitiers, que le admiraba, una rica abadía cuyas rentas le ponían al abrigo de toda necesidad material: según la costumbre, había de llevar su título: *abad de Saint-Cyran.*[1]

1. Aun conscientes de la diferencia que existe entre los vocablos «abad» —superior de una aba-

¿Habíanse conocido ambos hombres en Lovaina, en alguna aula o en la biblioteca cuando estudiaban en la Universidad? Es verosímil, pero no está probado. Por el contrario, es cosa segura que, entre 1604 y 1606 se encontraron de nuevo en París, antiguos alumnos de la misma Facultad, un poco perdidos en la gran ciudad y bastante mal acogidos en la Sorbona, donde la teología de los jesuitas lovanienses era poco apreciada. Durante largas veladas, en los interminables discursos que constituían el júbilo de los jóvenes estudiantes, habían tratado juntos frecuentes y profundos problemas. Primero, los que proponía la Reforma protestante: el holandés Jansen los conocía bien. Después, los que planteaba entonces el maestro galicano a cuyos cursos asistían: Edmundo Richer, que explicaba las mutuas relaciones entre el poder eclesiástico y el laico. Educados por los jesuitas, ambos condiscípulos parecían de acuerdo para dedicar a sus antiguos maestros una antipatía bastante agria, fundada sin duda en los juicios que uno y otro merecieron de esos expertos conocedores de almas. Momentáneamente separados, los dos amigos pudieron reanudar y multiplicar sus diálogos durante una estancia de casi cinco años de Jansen en el país vasco, primero como director del colegio de Bayona y después en Camp-de-Prats, las posesiones de la familia, donde la «señora de Hauranne», madre de Juan-Ambrosio, le trató como a un hijo. Habían llegado a ese punto en que, en las amistades, se confunden los sentimientos con la común búsqueda de las verdades vitales, y en el que ya no se distingue bien lo que es del uno y del otro. Distanciados después, uno en Lovaina y el otro en Poitiers y después en París, los dos amigos nunca se sintieron separados por la distancia. Cartas prolongadas, detalladas, frecuentes —un poco ceremoniosas, de acuerdo con el tono de la época— les permitieron proseguir aquella comunión de alma y espíritu.

En el mes de septiembre de 1619, Cornelio escribió a Juan una carta de particular significado: poníale al corriente de una revelación intelectual que había tenido; una verdad tan grave, que se creía obligado a comunicarla a su amigo. De carta en carta, había vuelto sobre el mismo tema con febril insistencia. Y el abate de Saint-Cyran acabó por participar de la misma angustia. Sí; Jansen tenía razón. Ocuparse en la lectura de los autores griegos y latinos y aun de los Padres, o profundizar en la *Biblia* como los dos habían hecho hasta entonces, no era más que una actividad irrisoria; tanto más que a ninguno de los dos amigos se le había dado respuesta a la pregunta fundamental que todo cristiano debe proponerse en la angustia: «¿Me salvaré? ¿y cómo?» Después de una entrevista con el P. de Condren, ilustre oratoriano, acababa de «convertirse» en el sentido pascaliano, y su espíritu estaba dispuesto a entregarse a aquel único problema. ¿Era posible que su amigo hubiera hallado la solución? Sin tardanza, se puso en camino para Lovaina.

El problema de la Gracia divina y su correlativo de la libertad humana, son de esos que, desde hace veinte siglos, han atormentado las conciencias. Sobre todo en Occidente, donde la salvación personal ha aparecido siempre como el gran asunto, mientras que el Oriente metafísico, el Oriente de Arrio y de Nestorio, disputaba más acerca del dogma de la Santísima Trinidad o sobre las dos naturalezas que constituyen la persona de Cristo. Había sido en estos problemas, en estas piedras sembradas en el camino de la fe, en las que Lutero tropezó rudamente. Libre albedrío, *servo arbitrio,* gracia eficaz y gracia suficiente: no había terminado de combatirse acerca de esos términos, ni siquiera después que el Concilio de Trento propuso las firmes definiciones católicas. Treinta años antes, en la misma Lovaina, Miguel de Bay, llamado *Baius,* maestro y canciller de la Universidad, muerto en 1589, había tratado de conciliar las tesis protestantes con los preceptos de la Iglesia: San Pío V en 1567 y Gregorio XIII en 1579, le condenaron y él se sometió. Pero le sobrevivieron sus ideas, y su amigo *Janson,* profesor de Sagrada Escritura en Lovaina, las restauró con gran prudencia, por

día— y «abate» —título frecuente dado en Francia al simple sacerdote secular—, en adelante usaremos el segundo como tratamiento aceptado para Saint-Cyran. *(Nota del Traductor.)*

temor al Santo Oficio, pero con la suficiente energía para que no desaparecieran más. Otros agitaron ideas parecidas, como el franciscano irlandés *Conrius*, cuyos cursos, henchidos de un agustinismo categórico, produjeron sensación entre los estudiantes. Que la batalla en torno a la Gracia no había concluido, se acababa de demostrar cuando los jesuitas y dominicos se enfrentaron a propósito del libro del Padre Molina,[1] *El libre Albedrío y los Dones de la Gracia*,[2] vigorosamente combatido por los estrictos tomistas dirigidos por Báñez, que le acusaban, entre otras cosas, de llevar a una moral demasiado fácil. Clemente VIII había instituido en 1597 una Congregación romana especial para cortar aquella discusión —de lo que hubo de confesarse incapaz— y más tarde, como aumentaba el calor de la disputa, Paulo V prohibió a todos los teólogos que propusieran en público aquel problema. Pero, ¿cómo impedir que los cristianos se consagraran en secreto a discutirlo, se apasionaran por él y dieran toda su vida a aquellas cuestiones trascendentales?

Lo que Jansenio había escrito a su amigo era esto: que no hay más que un tema merecedor de que se le consagren todas las fuerzas y toda la existencia, el de la gracia, es decir, la salvación. Y añadía que, a problemas tan complejos como los que en tal materia se encontraban, él, Jansen, debía hallar una solución única, capaz de reconciliar todas las tesis opuestas y de responder a la inmensa esperanza de las almas de fe. ¿Cómo? ¿Dónde? Leyendo a San Agustín. ¡San Agustín! En este nombre estaba lo esencial del descubrimiento de Jansen. Estaba seguro de que en la inmensa obra del insuperable Obispo de Hipona se hallaba todo: todos los problemas y todas las soluciones. ¿No se le llamaba acaso «Doctor de la Gracia»? ¿No había trazado el justo camino entre los errores, aquel hombre que había defendido los derechos de Dios contra Pelagio y los del hombre contra los maniqueos? ¡San Agustín! Era algo muy distinto de todos aquellos «chismosos de escuela» que se enredaban en el molinismo o en los argumentos de la escolástica. Jansen estaba seguro de ello: en la obra genial del Africano estaba toda la verdad.

Y acerca de esto conversaron apasionadamente los dos amigos durante las diez o doce semanas que Juan Duvergier residió en el colegio de Santa Pulqueria. Jansenio mostró sin duda a Saint-Cyran las grandes líneas de la doctrina por él concebida, cuyas pruebas —pensaba él— le proporcionaba San Agustín. Debieron discutir unidos sobre el mismo argumento; y el espíritu propenso a la crítica del pequeño vasco obligaría al holandés a contestar a sus objeciones. También unidos se exaltaron en la grandeza y hermosura de su descubrimiento. ¡Ah, qué servicio harían a la Iglesia, si llegaban a formular en términos claros, con argumentos irresistibles, la doctrina que habían intuido!

1. Jesuita español, muerto en 1600, al que no debe confundirse con el sacerdote, también español, Molinos, cuyas tesis serán el origen de la crisis quietista. La doctrina de Molina es el *molinismo;* la de Molinos se ha llamado *molinosismo.*

2. El tratado *De Concordia Liberi Arbitrii et Gratia Dei* —que tal es el título de la famosa «Concordia»— salió en 1588; sus puntos principales, que conviene recordar aquí, son: el concurso simultáneo de Dios *con* la criatura al acto libre humano; el concurso especial para los actos sobrenaturales, o *gracia preveniente*, que con la voluntad libre actúa como en un sistema de causas coordinadas al acto de salvación; la distinción —no real, desde luego— de tres ciencias en Dios: la simple inteligencia, acerca del objeto posible; la ciencia de visión, acerca del objeto real (con ambas están de acuerdo los bañecistas), y la ciencia *media*, cuyo objeto son los actos posibles *hipotéticos* («futuro hipotético»), mediante la que Dios explora el libre albedrío humano y su eventual correspondencia a la gracia, con lo que establece la predestinación *post praevisa merita.* La diferencia entre ambas doctrinas está en lo siguiente: en el ámbito divino, Báñez da la primacía a los decretos de la *voluntad* de Dios en orden a la predestinación; Molina atribuye la primacía al *entendimiento* divino. En el ámbito humano, el molinismo exalta la libertad del hombre, tratada con mayor rigor por el bañecismo. Hoy existe una tendencia a sincretizar ambas posiciones, *igualmente aceptables* dentro de la teología católica. Mientras los jesuitas parten de la libertad para arribar al influjo de Dios, Báñez prefería el camino inverso. *(Nota del Traductor.)*

Entonces nació el proyecto. El gran proyecto. Jansenio se consagraría a ahondar en San Agustín, para sacar su substancia. Si era necesario releería diez veces las obras del santo, y cincuenta y más los libros acerca de la Gracia; haría un comentario digno del genio de Hipona; una obra tan perfecta y profunda que todos los hombres de espíritu no tuvieran más remedio que adherirse a ella. De esta manera la doctrina, «su» doctrina, su solución, penetraría en innumerables almas, pasando a la médula misma del catolicismo. Saint-Cyran le ayudaría con su documentación y sus críticas, probando con tales o tales datos la fuerza de los argumentos de Jansen, y también preparando los caminos para la propagación de su doctrina. ¡Pero, atención! Había que tomar precauciones para que no ocurriera con su empresa lo sucedido a la de Bayo. ¡El secreto! Había que guardar secreto hasta el instante en que hicieran estallar la bomba. Dispusieron, pues —un poco puerilmente, hay que decirlo— un verdadero sistema cifrado para evitar que, si su correspondencia era leída por otros, no diera a entender nada de sus propósitos. El gran proyecto sería designado con el nombre de *Pilmot;* Jansen aparecería con el de *Boecio* o *Sulpicio;* y su amigo, *Celias* o *Solion*. La Compañía de Jesús tendría derecho al remoquete bien poco grato de *Gorforosto*, y sus miembros serían llamados *los finos*. También San Agustín tendría sus sobrenombres: *Seraphi, Aelius, Leoninus*. Y hasta algunos personajes ocasionalmente citados lo serían con denominaciones esotéricas: Richelieu sería *Purpuratus*, Bérulle *Rougeart*, el Rey de España *Carpocro*. En cuanto a los protestantes, se les llamaría *Cucumeros;* no se sabe por qué.

Dispuestos de esta manera el gran proyecto y la minuciosa criptografía, los dos amigos se separaron, acordando no solamente escribirse, sino verse periódicamente para ponerse al corriente de los progresos de sus planes. Jansenio permaneció en tierra belga, primero en Lovaina, donde fue consagrado Obispo en 1635, no abandonando su sede más que para una misión en España y algunos breves viajes que tenían por objeto entrevistarse con Saint-Cyran. En 1627, habiendo sin duda leído e insistido lo suficiente sobre San Agustín, comenzó a redactar el famoso comentario, el *Augustinus;* lo había concluido cuando, en 1638, murió en gran piedad, después de someter al juicio de la Iglesia el libro que su capellán Lammée se encargaría de publicar después de la muerte del autor.

Por lo que toca a Saint-Cyran, dejó a su amigo el lado especulativo de la empresa y se consagró al aspecto práctico. Instalado en París, no tardó mucho en alcanzar autoridad. Conoció a Richelieu que le apreció hasta el punto de calificarlo públicamente como «el hombre más sabio del mundo». Unióse al P. de Condren, al Cardenal de Bérulle, al vigoroso Adrián Bourdoise, e incluso a San Vicente de Paúl. Como director de conciencias, vio llegar a él a gran número de hombres y mujeres que con frecuencia pertenecían a lo mejor de la sociedad; enseñaba a todos una doctrina firme, exigente, llena del mejor espíritu de reforma, igual a la que impartían tantos otros grandes hombres de espíritu en aquellos años fervorosos. En muchas ocasiones hubo de rechazar los obispados que se le ofrecían: bastábale con ser la conciencia viva de su época y ejercer en ella, discretamente, su influencia. Hábiles eran sus posiciones públicas: denunciaba en un aplastante panfleto la apologética un tanto bufa del jesuita P. Garasse, haciendo así reír a expensas de su adversario. Los trabajos que publicaba con el nombre de «Petrus Aurelius» (¡Petrus como el apóstol y Aurelius como Agustín!) le aseguraban la simpatía de los obispos galicanos. El proyecto estaba, pues, en buen camino de realización. Y la joven sociedad del Oratorio muy adicta a la influencia de Saint-Cyran, parecía destinada a ser el vehículo de las nuevas ideas; ya el Obispo de Ypres le ayudaba a fundar nuevas casas en Bélgica. Así, poco a poco, y antes de ser plenamente conocido, *Pilmot* iba saliendo del mundo de la mente y de la abstracción intelectual y se iba convirtiendo en un movimiento religioso capaz de arrastrar a las almas. Y ya el abate de Saint-Cyran había descubierto el medio más propicio para suscitar aquel movimiento y dar expansión a su doctrina: *Port-Royal*.

Port-Royal y los Arnauld

A seis leguas de París, «a poniente, cerca de Chevreuse», Port-Royal era una abadía de bernardinas fundada en 1204 por la esposa de un guerrero de la Cuarta Cruzada, para obtener del cielo el feliz regreso de su marido. Situada en el fondo estrecho de un angosto valle, cuyas laderas cerraban el horizonte por todas partes, melancólico lugar donde la meditación y la plegaria parecían ser el estado natural del alma, el viejo monasterio había abrigado en otros tiempos a piadosas mujeres, sin gran relieve, sin historia, pero capaces de seguir honestamente la Regla del Cister. Pero desde los últimos tiempos medievales, como ocurría en tantas otras casas de todas las Ordenes, las costumbres empezaron a relajarse. No quiere esto decir que se hicieran escandalosas, pero sí bastante mundanas. Había desaparecido la clausura; en el convento entraba quien quisiera, y salía cualquier monja que lo deseara. Para distraerse, aquellas vírgenes un poco locas organizaban frecuentes mascaradas; y sus criados hacían otras, dirigidos por el limosnero. Este, un bernardino, apenas sabía traducir el *Pater*. La biblioteca del convento no poseía más que un libro: un breviario. En cuarenta años, las monjas no habían oído más de siete u ocho sermones.

Al umbral de aquella casa, tan poco preparada para acoger la Gracia, había llegado con frecuencia una fresca figura, la de una niña de siete años. Su padre, que gozaba del favor del Rey Enrique, se mostraba naturalmente cuidadoso de colocar a sus seis hijas y había obtenido para ésta la coadjutoría de aquella abadía, mientras que la menor, de cinco años, recibía la de Saint-Cyr: así eran las costumbres deplorables de la época. Muerta tres años más tarde —1602— la abadesa, la coadjutora, Jacqueline, llamada ahora *Madre Angélica*, la sucedió en el cargo; el mismo día hizo su Primera Comunión y recibió la bendición abacial. No parecía que hubiera de esperarse mucho de aquella superiora de once años. Ella misma se aburría mucho en aquel convento; le espantaba la idea de permanecer allí toda la vida; tanto, que cayó enferma... Pero, ¿cómo escapar a su suerte? La bula de su nombramiento había quedado debidamente sellada, a costa incluso de una superchería; alguien aseguró a Roma que la jovencita alcanzaba ya los dieciocho años. Y su terrible padre, aprovechándose de la debilidad de la niña, la obligó a firmar la renovación de sus votos solemnes, con lo que Jacqueline pensó «reventar de despecho».

Sabido es que Dios se sirve de todo, incluso de los instrumentos más dudosos. Y esta abadesa sin vocación estaba hecha de la madera de que suelen hacerse los santos: en aquel puesto en que, a su parecer, la esperaba el eterno aburrimiento, estaba al acecho la Gracia. Tenía diecisiete años, y ya era tal y como la veremos a lo largo de su vida, alma profunda, de violentos impulsos, capaz de una dureza viril y, sin embargo, sumida en la angustia. Tal vez no le faltaba más que la verdadera sencillez de corazón para ser contada entre aquellas que ven a Dios. En 1608, durante la Cuaresma, cierto Padre Basilio, capuchino —monje giróvago y de costumbres sospechosas [1]— predicó en Port-Royal de manera tan conmovedora, que la joven abadesa se sintió cambiada. Oyendo hablar de los anonadamientos de Cristo, comprendió desgarradoramente la miseria de la vida todavía demasiado mundana que se llevaba en la abadía, y resolvió reformarla.

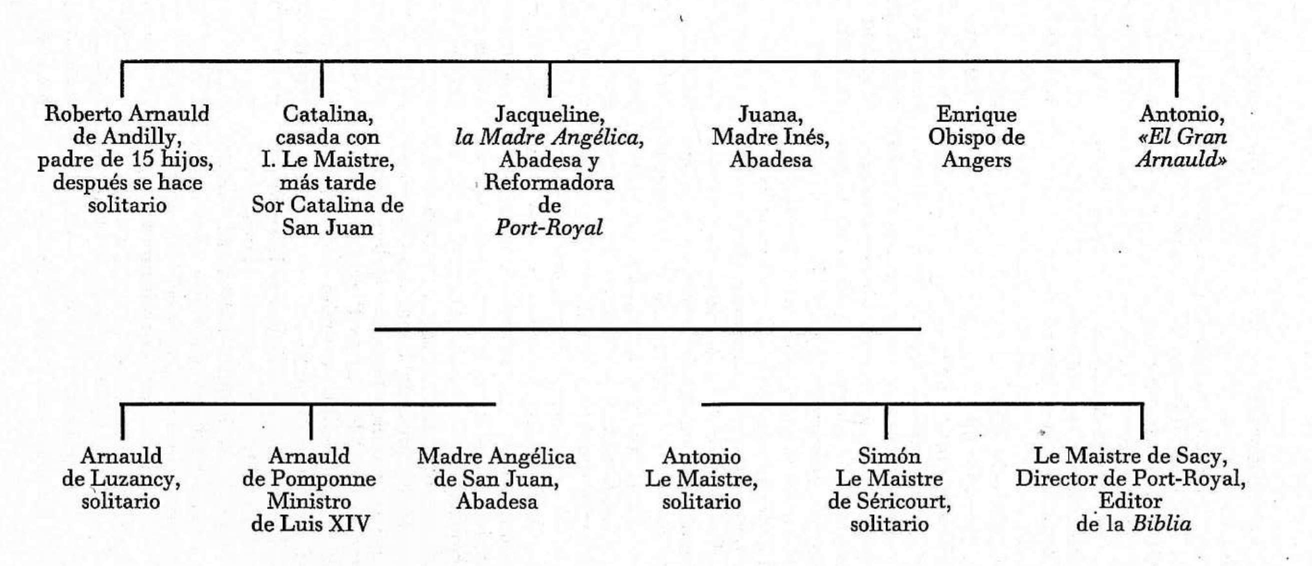
Comenzó la reforma en sí misma; vistióse de lana burda, limpió con sus propias manos las repugnantes llagas de una novicia y restauró la costumbre durísima de levantarse por la noche repetidas veces para la oración, amén de la disciplina por la mañana y la noche. En torno a ella formóse un pequeño núcleo de religiosas igualmente resueltas a cambiar de vida. El movimiento ganó terreno; ayudada por otro capuchino de paso, la joven abadesa obtuvo de sus hijas la vuelta a la pobreza estricta; todas arrojaron a sus pies los pequeños tesoros personales, joyas, lienzos finos, cofrecillos. Unánimemente fue tomada una importante decisión: el restablecimiento de la olvidada clausura.

1. Apostató, se hizo pastor y volvió al regazo de la Iglesia.

LOS ARNAULD

Cuadro genealógico abreviado

Antonio Arnauld, abogado
casado con Mlle. Marion,
más tarde Sor Catalina de Santa Felícitas



El 25 de septiembre de 1609 llegó el dramático día, la jornada *du Guichet* —o Postigo—, que se haría famosa en los anales de Port-Royal y que, sin duda, es un hecho admirable: la Madre Angélica negó la entrada en el convento a su propio padre, cerró el corazón y los oídos a las indignadas protestas de aquél, se mantuvo firme, inflexible a las súplicas de su madre; y cuando éstas se desvanecieron, pudo considerarse victoriosa; pero sus nervios estaban en el límite de toda resistencia.

Esta joven de hierro pertenecía a una antigua familia originaria de la Auvernia; una raza de parlamentarios y abogados, en los que parecía hereditario el espíritu de embrollo, pero a la que no faltaban ni méritos ni talento. Eran los *Arnauld*. El abuelo de Jacqueline, un hugonote, abjuró el calvinismo después de la Noche de San Bartolomé; cinco años más tarde se le concedió el título nobiliario. El padre de la joven, Antonio, fue sucesivamente Auditor de Cuentas, Procurador de la Reina y, finalmente, había llegado al foro, donde le hicieron célebre sus discursos contra la Compañía de Jesús, entonces en disputa con la Universidad. La madre de Jacqueline, Catalina Marion, era hija de un Abogado General del Parlamento de París: pertenecía, pues, a un medio ambiente elevado, próximo a la nobleza. Antonio Arnauld y su mujer habían tenido veinte hijos, de los que vivían diez; la Madre Angélica era la tercera; el mayor, Roberto Arnauld de Andilly, sería el padre del Marqués de Pomponne, ministro del Rey Sol; el sexto, Enrique, llegaría a Obispo de Angers; las otras cinco hermanas, doncellas o viudas, tomarían el hábito en Port-Royal; y el benjamín de la familia, Antonio, que nace en 1612, sería «el Gran Arnauld».

Pasado el estupor y esfumada la indignación, la familia Arnauld vio con mejores ojos el valeroso acto de la joven abadesa. El mismo padre cambió de actitud: sin duda alguna, en aquel relampagueo había reconocido su propia sangre. Aceptando los hechos consumados, apoyó con su autoridad la Reforma emprendida por la Madre Angélica. Por todo París se difundió el rumor de las hermosas cosas que se practicaban en Port-Royal. Se estaba entonces en el umbral del gran siglo de las almas y cuanto había de mejor y más elevado en la Iglesia estaba dispuesto a entusiasmarse por una tentativa tan ejemplar. En lugar del ignaro bernardino o de los mendicantes de paso y desconocidos, Port-Royal contó como directores espirituales con hombres de gran clase y hasta santos: el P. Arcángel de Pembroke, capuchino ilustre y auténtico místico; el excelente Obispo de Langres, Sebastián Zamet, cuya influencia era enorme en los medios reformadores, los Padres del Oratorio —incluso Bérulle— y, con más frecuencia, Condren. Hasta el Obispo de Ginebra, San Francisco de Sales, quiso ver, durante un viaje a París, a las buenas monjas de Val de Chevreuse; oyó en confesión general a la Madre Angélica y, de regreso en Annecy, mantuvo con ella una correspondencia espiritual.

También el lisonjero rumor llegó a oídos de Luis XIII, que encargó a la valerosa abadesa la reforma de la abadía real de Maubuisson, cerca de Pontoise, a la que otra Angélica, hermana de Gabriela d'Estrées y su rival en galanterías, había puesto en lamentable estado. A pesar de la violenta —e incluso armada— resistencia de la depuesta abadesa, Jacqueline Arnauld consiguió relativamente en poco tiempo salir adelante con la difícil empresa, lo que llevó al colmo de la fama su gran reputación. Apenas podemos imaginar la celebridad que entonces rodeaba a aquella joven de veinte años. Cuando regresó de Maubuisson, llevando consigo a treinta monjas que no querían separarse de ella, Port-Royal se presentó a los ojos de todos como un alcázar del espíritu hacia el que afluían, numerosas, las almas ávidas de renunciamiento y de completa austeridad. Pero la Madre Angélica —y es éste uno de los rasgos más patéticos de su carácter— no aspiraba sino a retirarse más aún del mundo, a hundirse en mayor renuncia; y suplicaba a San Francisco de Sales que la acogiera en su Congregación como la más humilde de las salesas, cosa que el santo le negó.

En esta admirable historia, un solo punto aparecía negro. El valle en que se hallaba el monasterio era un lugar muy insalubre. Demasiadas religiosas morían víctimas de las fie-

bres, en la flor de la edad, lo que seguramente aceptaba la Madre Angélica como voluntad de Dios, pero no sin que el hecho dejara de despertar sus inquietudes. Y, por último, tomó la decisión necesaria: salir de allí. A las puertas de París, en el arrabal de Saint-Jacques, su madre le dejó el palacete Clagny, que Jacqueline demolió para reemplazarlo por un amplio monasterio. De este Port-Royal lleva todavía el nombre uno de los boulevares parisinos; sus pabellones fueron ocupados, a partir de 1814, por el hospital de la Maternidad. De un golpe, el centro de acción había sido desplazado a las puertas mismas de la capital y la influencia de la reformada comunidad creció todavía más. Puede decirse que Port-Royal se puso de moda. Cuantos devotos había en la ciudad, magistrados, gentileshombres, sacerdotes y religiosos de todos los colores, afluían allí para rezar.

Más aún: los graves y poderosos señores de la *Compañía del Santísimo Sacramento*, la célebre formación laica cuya acción se encuentra detrás de todas las empresas reformadoras de la época, volvían sus ojos hacia aquellas monjas, cuyo ideal era exactamente el suyo. Pensaron incluso en escoger a unas cuantas para crear una nueva orden contemplativa, más o menos unida a ellos: el *Instituto del Santísimo Sacramento*, cuyas permanentes oraciones atraerían sobre el reino de Francia las gracias divinas. Entusiasmada, la Madre Angélica aceptó abandonar su convento para ir a la *rue* Coquillière a dirigir la nueva fundación; pero todas las religiosas, «a causa de la gran devoción que tenían por la Santa Eucaristía» pidieron ser llamadas a la nueva orden, y decidieron que en adelante su casa fuera llamada «Port-Royal del Santísimo Sacramento» y que las monjas llevaran bordada una gran cruz roja sobre sus escapularios blancos. Por lo demás, la Madre Angélica no permaneció mucho tiempo en la *rue* Coquillière; disgustábale el éxito mundano de la comunidad y regresó a su querida casa del arrabal.

De esta manera, Port-Royal aparecía hacia el año 1630 como el modelo de monasterios reformados, de acuerdo con el mejor espíritu del Concilio de Trento. A los ojos de innumerables católicos, el hábito de la Orden, que tantas jóvenes soñaban recibir, aparecía como el símbolo mismo del Cristianismo renovado, vuelto a su íntegro esplendor. Evidentemente no había aún rastros de desviación doctrinal, y menos aún de herejía o de revuelta; la Madre Angélica y sus hijas hubieran creído morir de dolor si alguien hubiese osado anunciarles que un día serían condenadas por la Iglesia. Y sin embargo, el peligro estaba ya a sus puertas.

Saint-Cyran en Port-Royal

Durante el año 1620, Juan Duvergier de Hauranne había encontrado en casa de un amigo a Roberto Arnauld de Andilly, y ambos habían simpatizado mucho. El hermano mayor de Jacqueline era bastante parecido a ésta, alma ardiente y violenta, llevada a la soledad y la oración, estremecida por los grandes problemas; no hallaría la paz hasta que, en 1646, abandonando el mundo, se retirara a Port-Royal. Desde que conociera al abate Saint-Cyran, su amistad creció por momentos hasta el punto de alcanzar un calor un tanto extraño que le hacía hablar con frecuencia a sus hermanas religiosas del esplendor espiritual de su amigo. Era el tiempo en que la influencia del vasco crecía a ojos vistas. Su reputación de austeridad creaba una aureola en su derredor. Sus palabras se repetían de boca en boca: «Dios me ha dado a conocer que desde hace quinientos o seiscientos años no hay Iglesia»; lo que daba a entender que era él, Duvergier, el llamado a rehacerla. Todos sus dirigidos entonaban sus alabanzas; ¿a qué esperaban las monjas de Port-Royal, candidatas a la santidad, para someter sus almas a la dirección de aquel nuevo Agustín?

Un fortuito incidente condujo a aquel resultado. La Madre Inés, hermana menor de la Madre Angélica, que hacía tiempo había venido desde Saint-Cyr a Port-Royal, había redactado en cinco páginas un conjunto de dieciséis meditaciones en honor de los dieciséis siglos transcurridos desde la fundación del Sacramento de la Eucaristía: se llamaba el *Rosario*

Secreto y era una obra de piedad, muy quintaesenciada, llevada a lo sublime, de una notable debilidad teológica, pero en cuyo fondo apenas había nada reprensible. Sebastián Zamet y el P. de Condren habían aprobado la obra. Viendo lo cual, el Arzobispo de Sens, M. de Bellegarde, celoso de la influencia que ejercía su compañero de Langres en el Instituto del Santísimo Sacramento, llevó el libro a la Sorbona, que encontró en él «muchas extravagancias, impertinencias, errores, blasfemias e impiedades». El jesuita P. Binet era de la misma opinión. Parecía demasiado para un minúsculo librillo. ¿Tal vez se quería atacar al Padre de Condren y al Oratorio a través de las glosas de la Madre Inés? Esta clase de juegos es bastante corriente entre teólogos.

Bien pronto corrió por París un pequeño folleto intitulado: *Apologie pour servir de défense au Chapelet;* no se tardó en saber que su autor era Saint-Cyran. Habiendo recibido las famosas dieciséis meditaciones y habiéndolas examinado con el mayor cuidado, el ilustre abate declaraba que no hallaba en ellas nada reprensible, sino que, al contrario, admiraba su doctrina. Más aún, dando la voz de alerta a sus amigos de Bélgica, hizo aprobar el *Chapelet* o *Rosario Secreto* por Jansen y Froidmont, maestros eminentes de Lovaina; tras lo cual, con pluma incisiva, aniquiló las críticas del P. Binet. ¡Grande fue el reconocimiento de los Arnauld! ¡Y del Instituto del Santísimo Sacramento, y de todo Port-Royal! Y de Sebastián Zamet.

Este último creyó oportuno, por gratitud, confiar a Saint-Cyran la dirección espiritual de las religiosas, cuyo alejamiento de París no le permitía su propia asistencia continua. Patético encuentro, grávido de porvenir. A cada lado de la reja del locutorio de Port-Royal, se encontraron y pusieron en contacto los dos grandes protagonistas del drama, Angélica y Saint-Cyran; el «pedernal de Iberia» —como dice Sainte-Beuve—, «cuya chispa saltaría al fin», crepitó con todo su fuego. Inmediatamente surgió el pleno acuerdo entre el abate y la Madre; profunda unanimidad de almas y de conciencias. Y muy pronto todas las religiosas se convirtieron en dirigidas de Saint-Cyran. A todas sugería que los métodos espirituales de M. Zamet eran demasiado dulces y que había que cambiar. Un vértigo de austeridad arrebató a las santas monjas. No se hablaba en Port-Royal más que del «ideal eminente de la primitiva Iglesia». Con vivo pesar por su parte, el Obispo de Langres fue totalmente eliminado. Predicador oficial de la comunidad, en la Cuaresma de 1635, Saint-Cyran era el dueño de Port-Royal.

Y no solamente del monasterio designado con aquel nombre, sino de todo el ambiente que se aglomeraba en torno a los piadosos muros. El esplendor de Juan Duvergier seguía creciendo. Un muchacho de veinte años, espíritu precoz abrasado por el fuego de Dios, después de encontrarse con él se hizo su discípulo y, a sus órdenes, se sumergió en el estudio de San Agustín, ayudándose para ello de los pequeños libros de comentarios que llegaban de Lovaina y, después, de Ypres: era Antonio Arnauld, el benjamín de la familia... Hombres graves, de los que muchos estaban bien establecidos en la vida, todos «de gran espíritu, de profunda ciencia y de elevada virtud», por consejo del reformador se reunieron en un grupo libre, sin votos religiosos, para vivir en el silencio, el trabajo y la oración; eran Antonio Le Maistre,[1] hijo de Catalina Arnauld, abogado célebre que, de un golpe, renunció al mundo y fue a construir una pequeña ermita en el jardín de Port-Royal; su hermano, Le Maistre de Séricourt, brillante oficial; de Bascle, gentilhombre, y M. Vitart, un burgués cuya hermana estaba casada con un señor Racine; por último, había también dos clérigos, Claudio Lancelot, discípulo de Bourdoise, subdiácono de la comunidad de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, y Antonio Singlin, a quien San Vicente de Paúl había conducido al sacerdocio y que, abandonando a los lazaristas, vino a ocupar un puesto entre los *Solitarios*. Para acrecentar todavía más el esplendor de su grupo ganándose a la juventud, Saint-Cyran planeó un proyecto de *Pequeñas Escuelas* en las que se aplicaría una nueva pedagogía, cuyo fin sería sobre todo la formación de caracteres.

1. O Le Maître; ambas ortografías aparecen en textos de la época.

El sabio Lancelot preparó su realización; y comenzaron a reclutar discípulos.

¡Cómo parecía triunfar el plan dispuesto catorce años antes en Lovaina! Ambos amigos habían trabajado intensamente, cada uno en su sector. Parecía pronta a realizarse la unión entre las grandes tesis del Obispo de Ypres y las almas que mejor podían recogerlas y llevarlas por el mundo. Saint-Cyran podía salir de París, inquieto por ciertos rumores que llegaban a sus oídos, e instalarse en su abadía de Poitou. Jansenio podía morir. Pero la victoria parecía asegurada para sus ideas.

Los tres "Jansenismos"

El *Augustinus* apareció en Lovaina en 1640 con flagrante violación de las prescripciones pontificias que prohibían tratar públicamente acerca de los problemas de la Gracia. Mientras se imprimía en secreto, los jesuitas lograron hacerse con algunas páginas de la obra y pidieron al Internuncio que diera la alerta a Roma para que se prohibiera la publicación. Pero no por ello dejó de salir a la luz el enorme «in-folio», revestido con los privilegios de costumbre y dedicado al Cardenal-Infante, gobernador de Bélgica. Inmediatamente «desapareció por todas partes». Se vendió mucho en la feria de Francfort, en septiembre. Los calvinistas holandeses se declararon entusiasmados; ¿no daba acaso el anagrama del nombre de Cornelius Jansenius *Calvini sensus in ore*? Hubo tantos lectores en Francia, que el libro tuvo que ser reimpreso en París al año siguiente y en seguida en Rouen. Puédese admirar el éxito de tal libro, escrito en latín, y tan voluminoso, tan indigesto, que su solo aspecto desanimaría a los cristianos de nuestros tiempos. Entusiasta —al menos oficialmente, porque en privado hacía ciertas reservas acerca de algunas fórmulas poco prudentes—, Saint-Cyran exclamó con tono profético que aquel «era el libro de devoción de los tiempos modernos» y que «aun cuando el Rey y el Papa se unieran para arruinarlo, era tal que nunca lograrían su objeto».

¿Cuál era, pues, la doctrina expuesta en el *Augustinus*? Para comprenderla, hay que situarla en relación con las que habían sido discutidas en la Iglesia, puesto que la intención de Jansenio era formular la solución que armonizara los comentarios y pusiera fin a las disputas. Lo esencial de la fe católica es que el hombre, herido en su justicia original por el pecado, no puede salvarse sin el auxilio de Dios, la Gracia; pero este apoyo divino respeta la libertad humana y el hombre debe trabajar por su salvación. ¿Cómo conciliar a estos dos agentes de la salvación? He aquí la dificultad extrema. Conceder demasiado a la Gracia, ¿no es destruir la libertad humana? Exaltar la libertad ¿no es negar a la Gracia su papel y su poder? De aquí han procedido, en el curso de los siglos, las desviaciones doctrinales en uno u otro sentido.

Ya en el siglo V, el monje bretón Pelagio había proclamado que el hombre es totalmente libre de hacer o no el bien, por su voluntad, de salvarse o perderse; es decir, libre de decir a Dios sí o no.[1] El pecado original no le había herido de forma incurable: la Gracia divina es la naturaleza misma y el hombre la posee desde que tiene razón y puede elegir su destino. En semejante sistema, el hombre no depende más que de sí mismo; como decía el Obispo pelagiano Julián de Eclane, «por el libre albedrío, está emancipado de Dios». Por lo mismo, la Redención no tiene sentido alguno y Cristo no es necesario. San Agustín, en cuatro obras perfectas había refutado esta herejía de la libertad.

En sentido inverso, los grandes doctrinarios de la Reforma Protestante,[2] Lutero y Calvino, rechazando el libre albedrío, habían negado al hombre toda acción positiva en la obra de su salvación. Para ellos, el ser salvado dependía exclusivamente de la Gracia, de la voluntad de Dios, de decisiones fijadas desde toda la eternidad por la Sabiduría infinita e impenetrable. El hombre, predestinado, no podía

1. Cfr. «*La Iglesia de los tiempos bárbaros*».

2. Hemos estudiado extensamente las posiciones de Lutero y Calvino en dos capítulos de «*La Reforma Protestante*», a los que remitimos al lector.

prácticamente hacer nada por sí mismo para ser elegido en vez de ser condenado.

La verdad católica se situaba desde hacía siglos entre ambos sistemas categóricos, negándose a dárselo todo a la libertad, pero también a someterlo todo a la Gracia. Ya en el año 853, el Concilio de Quierzy-sur-Oise, después de meditar tales problemas, había escrito esta profunda frase: «Es un don del Señor que algunos se salven; pero que los otros perezcan, es por falta de ellos mismos.» De esta manera, la Gracia y la libertad están concordes. Acuerdo de *principio*, que deja vasto campo a la discusión. Ya se había visto en las recientes disputas, cuando los jesuitas molinistas insistieron más sobre la libertad, para suscitar en el hombre un esfuerzo moral, a lo que los dominicos tomistas contestaron poniendo el acento sobre todo en la Gracia, para exaltar la fe. Puesto que la Congregación instaurada expresamente para zanjar la disputa, se había negado a pronunciarse por una u otra, ambas teorías podían ser enseñadas en las cátedras católicas. ¿Quién pondría fin a aquella discusión? Jansenio respondía: ¡Yo! ¡Yo! Unico intérprete fiel de San Agustín...

Lo que nadie antes de él había sabido descubrir en la obra agustiniana era la síntesis de las exigencias de la Gracia y las de la libertad. El pecado original había abierto una fosa entre el estado primitivo del hombre antes de la culpa y el estado de caída después de aquélla. En el estado de inocencia, el hombre era plenamente libre, y su voluntad recta tendía naturalmente al bien. En el estado de naturaleza caída ya no es libre, sino esclavo del pecado, arrastrado sin cesar por la «delectación terrestre»; cuanto hace el hombre, le conduce al abismo de corrupción. Pero Dios, en su bondad, ofrece a la humanidad una ocasión de escapar a aquel abismo. Por los méritos de Cristo, nos concede la *Gracia eficaz* que exalta la voluntad humana. Los que la poseen, son verdaderamente libres; liberados de la esclavitud del pecado, y la Gracia coincide en ellos con la interior exigencia del bien. Mas para quienes no poseen la Gracia, nada queda que hacer; no hay esperanza; los mismos justos, sin ella no pueden obedecer a los divinos mandamientos: así San Pedro cuando negó a Cristo en el patio del Pretorio... Ahora bien, ¿se da a toda la humanidad esa Gracia? No. Hay muchos llamados, pero pocos son los elegidos. Sólo unas cuantas almas son capaces de libertad en potencia de salvación. ¿Y las demás? Dios no las condena, sino que, puesto que no se les ha concedido su Gracia, permanecen en la *Massa damnata* en que las dejó la culpa original. La síntesis jansenista —al menos en cuanto a la expresión— mantiene el libre albedrío del hombre, pero reservándolo a los pocos beneficiarios de la Gracia. Sistema que se aparta del protestantismo por su primera afirmación, pero se le acerca por la segunda. Sistema inadmisible para el catolicismo, para el que, según San Pablo, «Dios quiere salvar a todos los hombres» (I Tim. II, 4), y por eso da a cada uno una *Gracia suficiente* que le permite llevar adelante la lucha por su salvación. «Calvinismo reconocido»; esta frase, con tanta frecuencia aplicada al jansenismo, es un poco excesiva; más justo y exacto es llamarlo «semiprotestantismo».

Tal era la substancia del enorme *Augustinus*, las bases de lo que pudiera llamarse «jansenismo doctrinal», especulativo, metafísico, del que justamente dice Bremond que ha nacido «en la biblioteca de un intelectual». Pero, al introducirse en el ambiente de Port-Royal, las tesis del Obispo de Ypres adquirirían otro carácter, traduciéndose en mandatos imperativos aplicables a la vida cristiana de cada día. Afirmaríase así y se desarrollaría un «jansenismo moral» al que, en el lenguaje corriente, se reduce de ordinario el jansenismo: el término «jansenista» designa, en nuestros días, casi únicamente una actitud de excesivo rigor. Pero debemos notar que semejante relación no era en absoluto necesaria. La doctrina jansenista de la Gracia (ni más ni menos que la de Lutero, ya lo hemos visto en Alemania) no obliga necesariamente a una conducta moral demasiado estrecha. Si se me niega la Gracia eficaz, si haga lo que haga estoy en la *Massa damnata* ¿por qué debo esforzarme y proceder de acuerdo con los mandamientos?

Pero el medio ambiente en que se desarrolló el sistema estaba predispuesto a interpretar el pensamiento del Obispo de Ypres en el sen-

tido más «jansenista». Allí todo tendía al rigor; se tenía una visión sombría y trágica de la vida cristiana. Sin que esto quiera decir que el rigorismo de Port-Royal sea único. Todo lo contrario; en muchos textos católicos de la época, en un San Vicente de Paúl, un Bérulle u Olier e incluso en el dulce San Francisco de Sales, es fácil hallar afirmaciones que los solitarios hubieran suscrito de buena gana. Las religiosas reformadas de la Madre Angélica no eran las únicas en rechazar todo compromiso, toda mezcla mundana. Como tampoco será el único jansenista Pascal en proponerse, en el desgarro de la angustia, los grandes problemas. En sus primeras intenciones y sus primeros directores, Port-Royal nada tiene de criticable: «cuanto en ellos admiramos —dice Bremond— sigue siendo católico». La desviación sólo vino más tarde.

Y vino de Saint-Cyran. Está fuera de duda que el lugar en que el jansenismo doctrinal se convirtió en jansenismo moral fue en el alma del místico apasionado y excesivo al que la Madre Angélica había entregado la dirección espiritual de su comunidad. De hecho, Saint-Cyran no utilizó del *Augustinus* más que las conclusiones morales y prácticas. Pero «rumió» las trascendentales ideas de su amigo para adaptarlas a una espiritualidad original, que su experiencia personal le sugería. Tenía ciertamente en sí un sentido agudo, desgarrador, acerca de la miseria del hombre pecador. Lo que sin duda le había conmovido más en San Agustín era la idea de la «guerra cruel» que se hacen los «dos hombres en mí mismo»; de esa demoledora batalla en la que el hombre sin Dios está seguro de ser derrotado. Las tesis jansenistas confirmaban su tendencia al rigorismo, a una religión austera y tenebrosa: «Tenemos en nosotros mismos —escribía ya en su *Apologie pour le chapelet secret*— una ininterrumpida fuente de pecado que salta en la muerte eterna, si Dios no pone en nosotros esa fuente de vida que salta a la vida eterna.» En esa simple frase está encerrada toda la doctrina jansenista sobre la Gracia. Al repetir a sus dirigidas: «Acordaos que los juicios de Dios son terribles», que todos los hombres son horriblemente pecadores, que ni aun trabajando con insistencia llega nunca a tenerse seguridad de la propia salvación, Saint-Cyran les repetía las verdades dichas por tantos predicadores en su época y en otras; pero él ocultaba un segundo plan doctrinal, el del libro de Jansen.

Se comprende así como, aun con las mejores intenciones, las santas hijas de la Madre Angélica, y aun los solitarios, pudieron resbalar hacia una desviación doctrinal. Y que numerosas almas hayan cedido después, atraídas por la austeridad del movimiento y su «peligroso talismán», como lo llama Sainte-Beuve. Era fácil cometer la confusión: los jansenistas hablaban como San Carlos Borromeo, como San Vicente de Paúl o como Bourdaloue. Bossuet veía con claridad que «ese rigor hincha la presunción, mantiene un disgusto soberbio y un espíritu de fastuosa singularidad». A medida que la historia del jansenismo fuera desarrollando sus episodios, se le hallarían con claridad tales defectos.

Porque el jansenismo no quedaría solamente como una doctrina de la Gracia a la que se liga una concepción coherente, completa y tensa, de la religión y una moral severa. Como un «Proteo» al que se halla por doquier en la vida de la Iglesia, bien pronto puso en tela de juicio la disciplina, tanto y más que el dogma y la moral. A los dos primeros, no tardaría en añadirse un tercer jansenismo, al que podría llamarse «jansenismo sectario». Complejos son sus orígenes. Se les encuentra en el espíritu arrogante de los Arnauld, tan orgullosos de sus éxitos y orgullosos, más tarde, de la santidad de tantos de sus miembros: «Confesar el nombre de nuestra familia —decía en voz bien alta la Madre Inés— es casi como confesar a Dios.» Se les encuentra en el innegable orgullo de Saint-Cyran, en su «celo soberbio e insolente» de que habla Juan-Jacobo Olier, en esa certeza suya —que también tuvo Jansen— de tener él solo la razón, de representar por sí solo el auténtico Cristianismo. Se les encuentra también en las tendencias polemistas y trapaceras —las de los Arnauld, desde luego, maestros togados—, poco propensas a aceptar con humildad las órdenes de la Iglesia y a someterse a su juicio. Desde sus comienzos, el jansenismo se halló en estrechas relaciones con los medios galicanos del mundo parlamen-

tario, antirromanos por principio, antijesuitas por temperamento, donde ganó rápidamente numerosas simpatías. Adquiriólas también en otros ambientes y clases sociales, especialmente en el bajo clero, cuyo «sacerdocio presbiteriano» exaltaba Jansenio, haciéndolo depositario de la Gracia en el mismo grado que lo era la Jerarquía. Constituyóse, pues, un «partido» jansenista —en el sentido que entonces tenía la palabra «partido»—, cuyos miembros se interesaban cada vez menos por las doctrinas agustinianas de la Gracia, y cada vez más por el triunfo de su equipo. Sabido es que la fatalidad de las grandes luchas doctrinales consiste en reforzar y desarrollar sin descanso el espíritu sectario. Así, a lo largo de los 150 años que durará su historia, el jansenismo, que ha sido en sus comienzos una desviación doctrinal acerca de la Gracia y más tarde una concepción exigente de la moral cristiana, tenderá a convertirse cada vez más en una herejía contra la Iglesia, e incluso en un involuntario aliado de los enemigos del mismo Cristianismo. Y puédese pensar que ni Jansenio, ni Saint-Cyran, ni la Madre Angélica preveían tal cosa.

Las desconfianzas del Cardenal

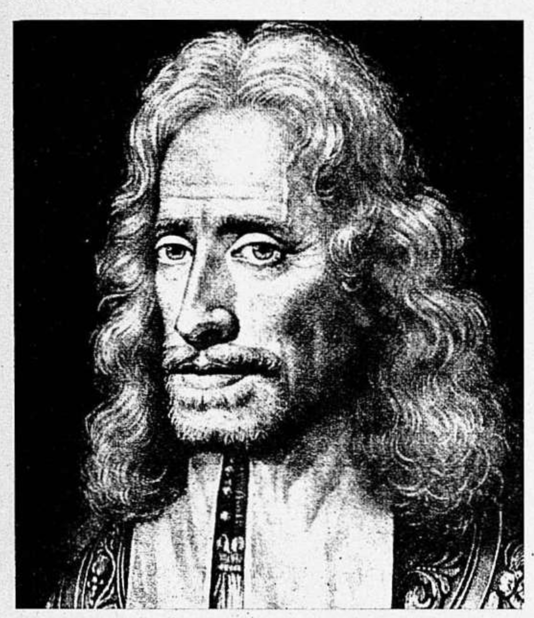
Cuando apareció el *Augustinus,* la batalla del jansenismo había tenido ya sus primeras escaramuzas, y M. de Saint-Cyran había sido aprisionado. Ya desde hacía algún tiempo, la opinión de los más prudentes acerca del famoso director de almas se había hecho más que reservada. El P. de Condren, que a fin de cuentas había estado en el punto de partida de su carrera, decía de él: «Es un espíritu aparte, gran amante de novedades, con una excesiva inclinación a la singularidad.» Mons. de Langres, Sebastián Zamet, aclaradas sin duda sus ideas por la amargura experimentada al verse apartado de Port-Royal, le calificaba ahora de «espíritu injurioso y violento, sin respeto alguno para con las personas que hagan la menor oposición a sus ideas». En cuanto a San Vicente de Paúl, como buen santo que era, sufría con humildad que Saint-Cyran le tratara de ignorante cuando él le amonestaba un poco acerca de su pretensión de salvar por sí solo a la Iglesia: «¿Ignorante yo? Mucho más de lo que vos suponéis...», le respondía con una apacible sonrisa; pero aumentó sus distancias y vio cada vez menos al famoso abate.

También Richelieu participaba de esa desconfianza. Pero hay que confesar que las razones por lo que lo hacía no merecen toda nuestra admiración. El imperioso Cardenal había tenido desde luego el deseo de captar para su servicio esa enorme fuerza. Pero Saint-Cyran se había negado; no era de esos a quienes se compra. Llegó por entonces a oídos del omnipotente ministro el rumor de ciertas palabras en las que se censuraba a aquellos gobiernos «que no desean en derredor más que a esclavos». Y de pronto, su opinión acerca del Reformador cambió; ya no era «el hombre más sabio del mundo», sino un excitado, un desequilibrado, un «visionario»; pronto exclamaría el Cardenal, no sin alguna exageración, que consideraba a Saint-Cyran «más peligroso que seis ejércitos». ¿Conspiró realmente el maestro de Port-Royal contra el Cardenal? Es más que dudoso, pero hay que reconocer que su aspecto era el de un conspirador, cosa que aumentaba el secreto de que se rodeaba, el ordenar a sus corresponsales que quemaran sus cartas después de leídas, y el manejar sin cesar cosas y personas. Richelieu pudo creer, o fingir creerlo, con todas las apariencias de la convicción, que Saint-Cyran era capaz de los «peores designios», como dice Bremond, y que mandaba en una secta tan peligrosa como la protestante. Realmente y sobre todo, entre ambos hombres había una absoluta incompatibilidad. «No tengo el espíritu de mando menos que los más grandes potentados del mundo», confesaba Saint-Cyran; y *Purpuratus* no tenía indulgencia alguna para esa clase de pretensiones.

Diversos incidentes acabaron de irritarle. Jansenio, a quien todo el mundo conocía como amigo de Saint-Cyran, publicó en Lovaina un cruel panfleto contra Richelieu, *Mars Gallicus,* y contra su política de alianza con los protes-

Tres rostros del drama irlandés en el siglo XVII: arriba, el primado de Irlanda, Oliver Plunket (grabado de Vandervaart, National Gallery, Dublín), mártir de la resistencia católica en 1681; abajo, (grabado de Valleheuysen, col. part. Londres), el rey Guillermo III y su mujer Mary (1650-1702): su reinado se caracteriza por la servidumbre a que son sometidos los católicos.

Salvo un período anodino de dos años, el último cuarto del siglo XVII se distingue por dos nobles figuras de pontífices romanos: Inocencio XI (arriba), beatificado recientemente, en quien se unían armoniosamente la fuerza del alma y la caridad; Inocencio XII (abajo), quien prosiguió fielmente su obra de reforma.
Gabinete de numismática. Biblioteca Vaticana.









tantes. Después, cuando el Cardenal hizo anular el matrimonio de Gastón de Orleáns y Margarita de Lorena, Saint-Cyran declaró públicamente que aquello era un puro escándalo; lo que realmente no era otra cosa que la verdad. Por último, cuando cierto P. Séguenot, del Oratorio, escribió un comentario del tratado de San Agustín sobre la *Virginidad*, que contenía frases bastante sospechosas, una encuesta reveló que el buen padre había escrito su obra bajo la directa inspiración de Saint-Cyran.

El 14 de mayo de 1638 —ocho días después de la muerte de Jansenio—, la policía real arrestó a Saint-Cyran, vuelto hacía poco a París, y lo condujo al castillo de Vincennes. Comenzó un proceso del que lo menos que puede decirse es que fue llevado de manera poco correcta. Se interrogó a los antiguos amigos del encausado, e incluso a su confesor; escuchóse a Sebastián Zamet acusar de herejía a quien poco tiempo antes él mismo llevara al pináculo de la teología; leyéronse cartas de dirección espiritual dirigidas a las religiosas de Port-Royal y confiscadas por la policía; detrás de todo aquello trabajaba activamente el Padre José, la Eminencia gris. No hay duda de que aquel proceso, totalmente llevado por el Estado, fuera canónicamente considerado ilícito. Sólo un tribunal de la Iglesia hubiera sido competente en la materia, puesto que se acusaba a Saint-Cyran por sus opiniones religiosas. San Vicente de Paúl tuvo el valor de darlo a entender claramente en su deposición, negándose a acusar a su antiguo amigo e interesándose por su liberación pura y simple. Pero Saint-Cyran no permaneció en la prisión menos de cinco años.

La prueba había sido dolorosa. No físicamente, porque Richelieu hizo que se tratara al prisionero con todo miramiento, le autorizó a recibir visitas, a mantener correspondencia con sus amigos e incluso a escribir y publicar libros. Lo que permitió a Saint-Cyran seguir en su puesto de jefe del movimiento, continuar en la dirección de muchas almas e incluso lograr conversiones entre los oficiales imperiales entonces prisioneros. Pero sufrió mucho moralmente, hasta padecer una dramática crisis espiritual, en la que se preguntó repetidas veces si tenía razón, si sus ideas eran justas, si su audacia no habría sido una vana temeridad...

Pero la cautividad acabó por engrandecerlo más a los ojos de sus fieles seguidores. ¡Port-Royal contaba con un mártir! «Acordaos —exclamaba la Madre Inés— que el Abad de Saint-Cyran no ha sido encarcelado más que por haberos mostrado los verdaderos caminos de la penitencia.» Ni sus hijas espirituales ni sus amigas pensaban ceder a la persecución. Podían esforzarse en suprimir el «Instituto del Santísimo Sacramento»; la casa de «Port-Royal del Santísimo Sacramento» no dejaría de ser un centro de místico fervor. Bien podían dispersar a los solitarios: instalados en Port-Royal-des-Champs, arrojados también de allí, volvían cautelosamente, continuaban atrayendo a nuevas levas y lanzando tranquilamente sus «Pequeñas Escuelas».

Entretanto tuvo lugar la publicación del *Augustinus*. El ruido que este hecho hizo, provocó reacciones igualmente vivas. En Lovaina, los jesuitas se entregaron a la demolición sistemática de la obra. En París, el teólogo de la diócesis, Habert, la atacó violentamente desde el púlpito de Notre Dame. En Roma, el anciano Papa Urbano VIII, partidario de la política de «basta de historias», intentó primero guardar e imponer el silencio; pero presionado por la Compañía de Jesús, hubo de firmar, al menos, en marzo de 1641, la Bula *In Eminenti*, aunque no se decidió a publicarla hasta dos años más tarde. Todo esto no era aún más que lucha de vanguardia, mientras se tomaban posiciones para más duros combates.

Pero, muerto Richelieu, el conciliador Mazarino aceptó (en febrero de 1643) dejar que Saint-Cyran saliera de su prisión. Monjas, solitarios, amigos de todas clases le acogieron con idolátrica devoción. En Port-Royal, para anunciar la nueva sin romper el silencio, la abadesa desciñó su cinturón... Una vez liberado, Saint-Cyran se consagró a luchar con la pluma contra los protestantes, tal vez para ganarse las simpatías de la Reina Madre y de la Corte. Cansado... unas semanas después, moría. Sus celadores se repartieron su cuerpo, puesto que cada uno quería poseer algún miembro como reli-

quia; los menos dichosos hubieron de contentarse con lienzos humedecidos en su sangre o con un poco de polvillo «que se hizo cuando se le aserró la cabeza». Desaparecía el jefe apasionado, el místico inquietante y fascinador, en el instante de la lucha decisiva. Pero sabía que dejaba tras sí a un sucesor capaz de llevar su obra más lejos todavía: Antonio Arnauld.

La hora del "Gran Arnauld"

El último vástago de la ilustre familia había pasado por entonces un poco la treintena; pero, tanto en lo físico como en lo moral, parecía de mayor edad. Su cuerpo era pequeño y seco, todo nervios y tendones; hubiérase dicho que estaba siempre distendido, pronto a saltar. Su rostro era oscuro, más bien feo, con rasgos gruesos y crispados y una nariz sin gracia; pero sus ojos eran brasas y, fijos en su interlocutor, le penetraban hasta el alma. Emanaba de este hombre sin gran apariencia una fuerza singular a la que sólo faltaba, para resultar irresistible, el calor del corazón y la secreta ternura. Maravilloso dialéctico y polemista, Antonio Arnauld daba menos la impresión de encarnar sus convicciones que de demostrarlas y erigirlas en dogmas; pero, en este aspecto, triunfaba.

Desde su infancia había sido tratado por los suyos como niño prodigio. Encaminado al estado eclesiástico por su madre, sostuvo de 1638 a 1641 en la Sorbona sus cuatro tesis reglamentarias ante tribunales de obispos y magistrados que le habían acogido con verdaderas ovaciones. Por supuesto, ya se señalaban en él las propias tendencias jansenistas, puesto que había leído a San Agustín y diversos fragmentos del Obispo de Ypres; pero no estaba todavía verdaderamente incluido en el movimiento. Sus sobrinos, Le Maistre, los solitarios —que eran sus hermanos mayores— inquietábanse incluso de verle tan contento con sus éxitos, tan ambicioso de triunfos temporales, y de que montara en carroza. Pero, como todos los Arnauld, llevaba en sí la apetencia de las cosas divinas; y Saint-Cyran, profundo conocedor de almas, lo adivinó. Cierto día que el joven estudiante de teología fue a visitar al cautivo de Vincennes, éste le indujo a confiarse a él y abandonar «el perpetuo letargo» en que hasta entonces había vivido, le puso en guardia contra el orgullo y le impuso el cuidado de la renovación espiritual mediante el ayuno, la soledad y la oración, que Saint-Cyran ofrecía a sus dirigidos. Como los otros, el último de los Arnauld había respondido admirablemente a las esperanzas de su maestro, entrando con alegría en el sistema de austeridad y rigor en que se había convertido el «jansenismo». Saint-Cyran no tenía igual para introducir a los hombres en el camino en que dieran todo su ser: no había empleado mucho tiempo para presentir qué papel podría representar aquel joven menudo tan bien dotado para las luchas de la inteligencia. El 1.° de febrero de 1643 escribía así desde su prisión a su discípulo: «Ha llegado el tiempo de hablar; sería un crimen callarse.» Y el que iba a ser «el Gran Arnauld» penetró en el círculo cerrado.

El terreno escogido —seguramente por su propio maestro más que por él— no fue el de la teología de la Gracia, sino el de la moral y la vida práctica. Tal vez era esa una manera de desviar a las almas de las críticas que se dirigían contra el *Augustinus;* pero, con más seguridad, se trataba de un medio de combatir de lleno a la Compañía de Jesús, adversaria tenaz de Jansen. Precisamente un jesuita, el Padre de Sesmaisons, acababa de autorizar a su penitente la marquesa de Sablé —amiga de Port-Royal— para que fuera a bailar un día en que había comulgado, cosa que Saint-Cyran había prohibido a su dirigida la princesa de Guéméné. Este incidente mundano había puesto sobre ascuas a los teólogos de ambos campos. Era una ocasión excelente para arrojar el primer rayo. El 25 de agosto de 1643, Antonio Arnauld publicó su obra *De la Fréquente Communion* en la que, apoyándose en la autoridad de los Padres, los Papas y los Concilios, proponíase restablecer la auténtica doctrina acerca de la práctica de los sacramentos, pisoteada y pervertida por el laxismo jesuítico. La obra no carecía de cualidades: su lenguaje era claro y preciso, su demostración firme; contenía bellísimos pasajes

y elevados puntos de vista acerca de la Eucaristía, expresados en un tono de impresionante piedad. Esto explica su éxito. Pero las tesis sostenidas en el libro eran bastante singulares. La Comunión, en vez de ser considerada como un medio de adquirir fuerzas y aumentar la Gracia, era presentada como sublime recompensa, que no podía obtenerse sino al precio de severas mortificaciones y, en todo caso, con muy poca frecuencia. En resumen —y aquí reaparecían las ideas de Jansenio— solamente debían comulgar quienes sentían una decisiva llamada de la Gracia Divina. El no comulgar pasaba a ser la señal de una piedad ejemplar y de una profunda humildad de alma. Los confesores, antes de autorizar a sus dirigidos para que se acercaran al Sacramento, deberían imponerles largas esperas y severas penitencias. Todo aquello podía entrar en la intención, proclamada por el Concilio de Trento, de revalorizar la Eucaristía y devolverle toda su dignidad; pero el tratado de Arnauld iba directamente contra la corriente del tiempo, que ofrecía la Hostia como sostén del alma; y su acentuación rigurosa, inhumana a fuerza de austeridad, resultaba descorazonadora para los pobres pecadores, que constituyen la mayoría de los cristianos.

La reacción fue viva, y no sólo en la Compañía de Jesús. El prudente Vicente de Paúl observó que tras la lectura de la *Fréquente Communion* cabía preguntarse «si había un hombre en la tierra con tan excelente opinión de su propia virtud que se considerara en estado de comulgar dignamente». San Pablo mismo hubiera dejado de hacerlo; «es verdad —añadía con malicia— que *Monsieur* Arnauld se ufana de decir todos los días la misa». Era evidente que tal libro iba a separar a los fieles de la Eucaristía, acentuando su debilidad e indiferencia. Y, de hecho, unos años más tarde, los párrocos habían de denunciar un descenso impresionante en la práctica religiosa de sus feligreses. «Si ese libro —proseguía *Monsieur* Vincent— ha hecho bien a cien personas, haciéndolos más respetuosos para con los sacramentos, hay otros diez mil por lo menos a quienes ha perjudicado, al apartarlos de aquéllos.» Pero no todos eran tan clarividentes. Altísimos prelados, obispos como Caulet, Pavillon y otros, aprobaron la *Fréquente*. En Roma, un Cardenal jesuita, de Lugo, en la esperanza de poner fin a la disputa, propuso una simple censura para el cuerpo de la obra y una sola condena para el prefacio, en el que se encontraba una torpe frase sobre San Pedro y San Pablo, puestos en igualdad en la Iglesia. A pesar de tales intenciones pacifistas, el alboroto se extendió. Puesto fuera de combate un primer jesuita, el Padre Pétau se lanzó a la pelea, con un tratado sobre *La Penitence publique et la préparation à la Communion*, muy bien pensado, pero mal escrito: tanto, que los jansenistas se apresuraron a decir que el buen Padre «conocía todas las lenguas excepto la de su nodriza». M. Olier intervino públicamente y con él todo San Sulpicio. En sentido inverso, cuantos galicanos y antijesuitas había en la Sorbona y en el Parlamento se agitaban y aconsejaban a Arnauld que apelara contra la condena que le hería, a pesar de su benignidad. Así llegaba a su plenitud la disputa de la *Frecuente Comunión*, cuando la del *Augustinus* entró en una nueva fase.

Las "Cinco proposiciones"

La bula *In Eminenti* apenas había tocado el prestigio del *Augustinus*. A pesar de la prohibición, seguía leyéndose y disputándose sobre él. El Padre Pétau lanzó contra la obra, en 1643 y 1644, dos pesados tratados latinos, muy eruditos, pero que fueron la desesperación de su editor, el librero Charmoisy. Arnauld le contestó con dos *Apologies pour Jansénius* a las que en desquite, el inmenso éxito de la *Fréquente* llevó a grandes tiradas. Pero más grande que el excelente Pétau, un joven jesuita de gran talento, el Padre Deschamps, disparó contra el Obispo de Ypres un acerado tratado en el que demostraba, mediante textos, que su libro restauraba exactamente las tesis de Baius, condenadas por la Sorbona en 1560. De golpe, la ofensiva antijansenista adquiría grandes proporciones. El canónigo-teólogo de París, Habert, ahora

Obispo de Vabre, condujo el ataque desde el fondo del Tarn. Un grupo de jesuitas se empleó con todas sus fuerzas. Y entonces cometió Arnauld el más grande error de su carrera: una equivocación que costaría cara a los suyos.

Habiendo el célebre predicador Padre Véron llamado públicamente calvinistas a los jansenistas, éstos le denunciaron a la Sorbona para obtener una reparación de la injuria. El síndico de la facultad de teología, Nicolás Cornet, hombre sumamente honesto, se encargó personalmente del asunto. Leyó con cuidado el *Augustinus* y creyó poder sacar de él, según un método muy usado en esa clase de discusiones teológicas, cierto número de «proposiciones» que, a su parecer, resumían todo el pensamiento de Jansenio. Después, las sometió al juicio de la Sorbona (1.° de julio de 1649). Inquietos de pronto Arnauld y sus amigos obtuvieron del Parlamento que prohibiera a los de la Sorbona examinar la cuestión. Furioso, Nicolás Cornet —de acuerdo con los demás maestros— la pasó a la Asamblea del Clero, con la sugerencia de que se sometiera a Roma el asunto. Una súplica, firmada por Habert, fue presentada a todos los obispos para que pidieran al Papa «un juicio claro y distinto». San Vicente de Paúl, espantado de lo que ahora comenzaba a saber acerca del peligro jansenista y del descenso de la práctica cristiana en las parroquias, puso toda su autoridad en la balanza y recogió él mismo las firmas. Ochenta y cinco obispos apoyaron la súplica. Once prelados jansenistas tuvieron buen cuidado de redactar una contra-súplica para que Roma se abstuviera de juzgar en aquel asunto; Inocencio X recibió el documento y nombró una comisión de seis cardenales para que zanjaran la cuestión.

El examen duró dos años. Innumerables influencias actuaron en uno u otro sentido, puesto que ambos campos desplazaron a Roma a sus más calificados representantes. Los jansenistas se vengarían más tarde, intentado minimizar la sentencia y publicando la relación de uno de ellos, en la que se contaban no sin humor los «chismes» del asunto. Pero nada de esto cambiaría en algo el juicio. El 31 de mayo de 1653, la Bula *Cum occasione,* firmada por Inocencio X, condenaba formalmente las «Cinco proposiciones» que el clero de Francia había presentado al juicio de Roma. Las cinco eran declaradas heréticas; además, muchas aparecían como «blasfemas, impías, injuriosas para la Misericordia divina». En substancia, las cuatro primeras expresaban la idea de que la Gracia eficaz es indispensable para ser llamado a la salvación y que, sobre todo, Dios no concede a todos los hombres la Gracia suficiente; la quinta afirmaba que Cristo no murió por todos los hombres, que no había derramado su Sangre por todos.

La condena de Jansenio y de su tesis era, por lo tanto, formal. ¿Qué iban a hacer ahora Antonio Arnauld y sus amigos? Nueve años antes, cuando una frase del prefacio de la *Fréquente Communion* había sido condenada, el brioso polemista juzgó prudente ponerse al abrigo «bajo las alas de Dios»; lo que quiere decir que fue a ocultarse en un castillo de la princesa de Guéméné. Pero, de entonces ahora, había cambiado notablemente la situación. El movimiento jansenista había ganado en extensión e influencia: el «partido jansenista» había tomado cuerpo. Ante todo, el reclutamiento en el monasterio no cesaba de crecer: en 1648, habían tenido que volver a abrir Port-Royal-des-Champs, menos insano desde que los solitarios tuvieran la idea de secar los fondos palúdicos. También los solitarios vieron crecer su pequeña grey; a los seis primeros se unieron muchas personas inteligentes que abandonaban el mundo para ir a orar y cantar cánticos, labrando la tierra y escribiendo libros al mismo tiempo. Estaba entre ellos Roberto de Andilly, el mayor de los Arnauld, que cultivaba unas excelentes peras y enviaba a Ana de Austria los «benditos frutos» de sus trabajadores; su hijo, Arnauld de Luzancy; el médico Pallu, a quien reemplazó después de muerto otro médico, Hamon; había también clérigos, como Manguelain, Giroust y Duchemin; incluso un Obispo, Listolfo de Suzarre; y el más eminente latinista de su tiempo, Pedro Nicole. El antiguo discípulo de San Vicente de Paúl, Antonio Singlin, había suplido y después reemplazado a Saint-Cyran en la dirección espiritual de todo Port-Royal, con tanto

vigor como aquél en el conocimiento de las almas, aunque con mayor dulzura y prudencia. Pero el verdadero jefe era «el Gran Arnauld».

Port-Royal había llegado, pues, a su segunda generación: como es costumbre, más comprometida aún que la primera, más audaz y más dura. Entre las religiosas, era la generación de una hija de Roberto de Andilly, sobrina de la Madre Angélica, una adolescente de veinte años cuyos dones sorprendentes le habían valido el cargo de maestra de novicias; una naturaleza, por lo demás, excepcional, en la que el ímpetu del corazón se aliaba a una energía de acero que escondía en una voluntaria frialdad la sensibilidad más agitada: la Madre Angélica de San Juan. En cuanto a los hombres, esta segunda generación era la de Blas Pascal... Y, para preparar el porvenir, Port-Royal tenía, desde 1638, sus *Pequeñas Escuelas* —Lancelot, Nicole, Le Nain de Tillemont, se dedicaban a ellas—, destinadas a competir con los colegios de los jesuitas y a rivalizar con los del Oratorio; en ellas se aplicaba una nueva pedagogía, basada en la recíproca confianza del niño y el maestro, y en el ejemplo; en ellas, por primera vez en la historia de la enseñanza, la lengua francesa fue objeto de estudio. También las religiosas acogían a pequeñas pensionistas, a las que se consagró con tierno celo Sor Santa Eufemia: Jacqueline Pascal.

Por lo que toca al «partido jansenista», a causa de las mismas discusiones públicas, se había acrecentado con gran número de elementos: magistrados y parlamentarios, partidarios de las libertades de la Iglesia galicana, hostiles por principio a Roma, e incluso grandes señores enemigos del Cardenal-Ministro, que pasaba por ser (cosa bastante inexacta) por el hombre del Papa: por último, en *la Fronda*, que entonces llegaba a su plenitud, el jansenismo era de buen tono. Una idea de las redes de grandes influencias que el partido extendía por Francia, nos la da el hecho de nombrar a unas cuantas damas de mundo que, de cerca o de lejos, giraban en torno a Port-Royal: Ana de Rohan, princesa de Guémené, Isabel de Choiseul, condesa de Plessis-Guénégaud, *madame* de Souvré, marquesa de Sablé, la duquesa de Longueville, venida de muy lejos, pero sólida convertida, Luisa María de Gonzaga, futura Reina de Polonia y amiga de *Monsieur* Vincent, la duquesa de Liancourt, la duquesa de Luynes e incluso Mme. de Sevigné, «jansenista *amateur*», en frase de Sainte-Beuve, «amiga mariposona». Esto creaba muchas relaciones.

Con tantos apoyos, ¿no iba a ser tentado de resistir, de hacer frente a la condena el Gran Arnauld? Decisión muy grave: Mazarino hizo disponer en el Consejo cartas patentes para que la Bula fuera Ley del Estado, y reunió a todos los obispos presentes en París para ordenarles que la «recibieran»; de hecho, todos los obispos de Francia, incluso los jansenistas, la aceptaron. En el mismo Port-Royal reinaba la vacilación: la Madre Angélica, la gran Reformadora, no sin frecuentes estallidos de violencia contra Roma, se inclinaba hacia la sumisión y el silencio; Singlin y Nicole también. Es posible que, de haber estado allí, Saint-Cyran hubiese escogido la misma solución; a pesar de todos sus defectos, era un espíritu elevado e incapaz de ciertas mañas. Antonio Arnauld creyó que podría andarse con rodeos y usar de una puerta falsa.

Tal fue la famosa distinción *entre el derecho y el hecho*. El Papa había condenado las «Cinco proposiciones»; ¡y qué bien había hecho! Aquellas eran monstruosas herejías; pero es que esas cinco proposiciones no estaban en el *Augustinus;* habían sido forjadas, pieza por pieza, por los enemigos de Jansenio y de su doctrina, deformando su pensamiento. El argumento era hábil; más hábil que estimable. Ni a uno solo de los representantes del grupo en Roma se le había ocurrido durante las discusiones. Aquello olía a espíritu de procedimiento jurídico, a cautela de togado embrollón. Arnauld lo adoptó, si es que no lo inventó: puede ser que fuera Nicole quien se lo inspirase al oído. Después, se aferró a su principio con la energía que le era habitual.

Entonces creció el alboroto al máximo. ¿Estaban las dichosas cinco proposiciones en la obra de Jansenio? La Asamblea del Clero en 1654 lo afirmó solemnemente y un Breve pontificio lo proclamó más formalmente que nunca. Pero ¿tienen los obispos calidad suficiente para

decidir una cuestión de hecho, en la que no importa qué hombre de buen sentido puede decidir por sí mismo, es decir, si determinadas frases están o no en un libro? Por lo que toca al Papa, ¿era también infalible cuando se erigía en juez de lo que está o no está en el libro? El camino era tan resbaladizo que llevaba a la abierta rebeldía, al cisma... Nada importaba el que muchas almas se mostraran profundamente turbadas. Algunos confesores preguntaban a sus penitentes, antes de darles la absolución, si rechazaban las ideas de Jansenio y aceptaban la Bula. Uno de ellos, un sulpiciano, negó la absolución a un ilustre penitente, el duque de Liancourt, que le declaraba que las cinco proposiciones no estaban en el *Augustinus*. De pronto, el Gran Arnauld se inflamó y dio a la luz dos cartas dirigidas en respuesta a aquel *Monsieur* Picoté, a su superior M. Tronson y a todo San Sulpicio. Las dos cartas tuvieron amplia repercusión pero trajeron también una brutal reacción de los adversarios. La Sorbona se hizo cargo del asunto, examinó las cartas, a las que declaró «escandalosas e injuriosas al Papa», y zanjó, con dos juicios muy documentados de motivos, la cuestión de derecho y de hecho. En vano redactó Arnauld —extremadamente inquieto— dos declaraciones que hubiera sido fácil aceptar como retractaciones si los ánimos no estuvieran tan acalorados; había que hacerle morder el polvo —lo que demuestra que en aquel asunto no estaban todas las equivocaciones de una sola parte—. La Sorbona le condenó, amenazándole incluso —si no se sometía formalmente— con borrarle de la lista de doctores; los amigos con que contaba, no tuvieron otro recurso que salir solemnemente en procesión en señal de protesta. Ni el mismo Parlamento tuvo la osadía de recibir la apelación que interpuso el condenado.

La situación del jansenismo parecía crítica. Roma, el Rey, Mazarino, la Compañía de Jesús, San Sulpicio, San Lázaro, al menos las nueve décimas partes del episcopado: eran demasiados enemigos a la vez. Arnauld vio venir la derrota. Estaba obligado a ocultarse; no salía apenas más que al anochecer; y durante doce años, iba a seguir en esa existencia errante, cambiando a cada momento de refugio. Pero entonces se produjo una nueva intervención, ruidosa, que pareció reanudar de pronto todo aquel problema.

Blas Pascal y las "Provinciales"

El 23 de enero de 1656, el mismo día en que los sesenta doctores jansenizantes abandonaban la Sorbona para no asistir a la condena de Arnauld, apareció un libelo con apariencias de panfleto al que inmediatamente se entregó todo el París mundano y burgués. El estilo era incisivo, mordaz; la argumentación, vigorosa y sorprendente. Se titulaba: *Lettre écrite à un Provincial et aux RR.PP. Jésuites sur la morale et la politique de ces Péres*. ¿Cómo había sido compuesto, impreso y distribuido aquel librito? La policía investigó, sin encontrar nada.

Con regulares intervalos aparecieron en los meses siguientes otras «cartas provinciales»: debían llegar a dieciocho a mediados de 1657, cuando fueron editadas en un volumen. A partir de la tercera, añadíase un nuevo detalle, falaz para excitar más aún la curiosidad: una firma —la de Louis de Montalte— evidentemente un seudónimo. Mont altes, *mons altus*, Clermont: ¿era por casualidad, el autor, de Clermont de la Auvernia? El mismo Mazarino devoró las *Provinciales* y rió a más y mejor.

Los iniciados sabían quién se ocultaba tras el seudónimo: un amigo de Antonio Arnauld, un dirigido de M. Singlin, cuyo padre, Presidente en la Cour des Aides de Clermont Ferrand, Intendente de Normandía, había sido amigo del movimiento jansenista, y una de cuyas hermanas llevaba el escapulario blanco y la cruz roja de las monjas de Port-Royal: Blas Pascal (1623-1662). Era un hombre joven, de treinta y tres años, pero su autoridad superaba con mucho a la correspondiente a su edad. Su rostro enjuto, de nariz curva y labios finos y largos, revelaba el brillo de una llama interior, que sus finos rasgos reflejaban en clara luz. Su móvil mirada parecía interrogar incansablemente a la vida

y escrutar los misterios. Todo en él delataba una extrema tensión, dolorosa: la de un enfermo que para crear, para vivir, había de triunfar en todo momento sobre las resistencias de la miseria; pero era también la tensión del genio a quien habla el abismo. A los doce años había encontrado, sin ayuda de nadie, todos los teoremas de la geometría plana; a los dieciséis compuso un *Tratado de las secciones cónicas;* a los diecinueve inventaba una *Máquina aritmética;* y desde entonces, multiplicó las pruebas de una inteligencia cuya amplitud, poderío y penetración sorprendían por igual. En 1647, sus *Nouvelles expériences touchant le vide* apasionaron a los medios científicos; pero su espíritu empezaba ya a ascender en otra dirección. Hasta entonces, apenas había prestado atención a las cuestiones religiosas. Pero el año anterior, junto al lecho de su padre, que se había dislocado una pierna, se encontró con dos médicos de Rouen, jansenistas fervientes, los señores de la Bouteillerie y Deslandes. Toda la familia Pascal había leído las obras de Jansen, de Saint-Cyran y de Arnauld; y Blas quedó impresionado por ellas. De aquello resultó una especie de «primera conversión», de la que conservan huellas la célebre *Prière* que compuso para el *Buen uso de las enfermedades*, y la admirable carta que escribió a su hermana mayor, Mme. Périer con ocasión de la muerte de su padre. Mas por entonces no había ido demasiado lejos, y mientras su hermana menor Jacqueline recibía el velo en Port-Royal, Blas había llevado una vida bastante mundana, frecuentando la alta sociedad, corriendo en carroza de seis caballos y, al parecer, bien despreocupado de los problemas de la Gracia y de la salvación.

Pero Dios le había, visiblemente, abordado. La muerte vista de cerca cuando atravesaba el puente de Neuilly y los caballos espantados se lanzaban hacia el Sena, un misterioso tormento interior en el que el sufrimiento físico —su eterna herencia— habría representado un papel tan importante como la inquietud metafísica: todo le había conducido lentamente a esa «noche de fuego», a las tinieblas traspasadas de fulgurantes luces —el 23 de noviembre de 1654— en que Cristo, su amor, su verdad, su mensaje se impusieron a él como la más innegable de las presencias, para no abandonarle más. Pascal había escogido para siempre; había obedecido y creído. Había querido creer. Obedecer a las leyes del Cristianismo era aventurarse a ganarlo todo en el instante de la muerte, sin correr el riesgo de perder nada. Verdaderamente convertido esta vez, se echó en los brazos de M. Singlin, que le envió a hacer un retiro en Port-Royal-des-Champs.

Así se halló Blas Pascal introducido en el círculo dirigente del jansenismo en el momento en que la crisis parecía más grave. Tras un tiempo de inquietud y de breve decadencia, el indomable Arnauld decidió reanudar la lucha. Apenas se trataba ya de San Agustín, de la Gracia, de los derechos de Dios; sino ante todo de saber quién triunfaría, si el partido de los verdaderos cristianos o el clan jesuítico. La carta que la Sorbona iba a condenar, debía ser restaurada en otros términos más hábiles y más eficaces. Arnauld trató de hacerlo. Pero, como bonitamente dice Henri Bremond, se puede ser una «ametralladora teológica» y no ser más que un mediocre polemista. Cuando leyó el nuevo texto a sus amigos, tuvo que comprobar que el entusiasmo de aquéllos se había mitigado. «Creo que no encontráis bien este escrito —exclamó—: lo veo por su efecto; y pienso que tenéis razón.» —«Era, dice Mme. Périer, un hombre que no mostraba afición por las alabanzas»— y volviéndose a Blas Pascal, le dijo: «¡Vos, que sois joven, deberíais hacer algo!» Diez días más tarde, aquel «algo» estaba hecho: la Primera Provincial. «¡Esto es excelente! —exclamó Antonio Arnauld—, esto será gustado por todos: ¡hay que imprimirlo!»

¿Puede decirse que el brillante polemista que en dieciocho meses iba a cambiar la opinión sobre el jansenismo estaba conforme con todas sus ideas?[1] La cuestión sigue siendo objeto de controversia, y lo será siempre, puesto

1. No podría formarse una opinión acerca de este asunto sin haber leído el memorable artículo de Maurice Blondel: «El jansenismo y el antijansenismo de Pascal», en la *Revue de Métaphysique et de morale* (abril-junio, 1923).

que el pensamiento religioso de Pascal sólo nos es conocido por fragmentos, los «disjecta membra» de una gran obra inacabada; ni es seguro que algunas de sus frases no expresen la opinión de aquellos a quienes deseaba refutar más bien que las suyas propias. El discreto Nicole nos asegura «que Pascal hallaba bastante que corregir en muchos escritos jansenistas». El clima moral de Port-Royal, sus altas y duras exigencias, su sombría austeridad e incluso su innegable nobleza parecía hecho para producir placer a aquel convertido sin cesar desgarrado, asediado por la angustia de su indignidad y miseria, orador desesperadamente alejado de Dios. Pero, ¿aceptaba verdaderamente la doctrina misma del *Augustinus*? Una vez más decía a Nicole que, si algún día tratara de la Gracia «tenía esperanzas de conseguir hacer aquella doctrina tan plausible y de tal modo despojada de cierto aire orgulloso que se le da, que quedaría proporcionada al gusto de cualquier clase de espíritu». Pero no era un teólogo; pudo desde luego llevar —y aun exagerar en su expresión— las tesis que le proponían maestros en teología a los que por tantas razones admiraba. Pero al mismo tiempo, en aquel perpetuo y dramático diálogo que sostuvo consigo mismo, hubo de ocupar con frecuencia bien diversas posiciones. Podía ser jansenista quien afirmaba que «el hombre no es más que un sujeto lleno de natural error e impotente sin la Gracia», que para las «personas destituidas de la Fe y la Gracia» no hay más «que oscuridad y tinieblas» y que «sin un necesario mediador no puede hallarse a Dios» y otras tantas frases que manifiestan idéntico sonido. Pero, ¿es jansenista el Pascal que escribía: «Pienso en ti en mi agonía, he derramado esa gota de sangre por ti»[1] o bien «Te amo más ardientemente de lo que tú amas tus impurezas», el Pascal del «Dios sensible al corazón», del «corazón inclinado por Dios», el Pascal que tan bien ensalza al Papa que es «primero», a la «rama principal» de la Iglesia? Sin llegar a decir con Blondel que «Pascal ha sido antijansenista hasta el extremo», podemos pensar con Bremond[1] que «al lado o, mejor dicho, por encima de aquel Pascal más o menos intoxicado por la teología de sus maestros, hay otro Pascal que escapa a esos mismos maestros y cuya influencia conducirá de nuevo un día al catolicismo integral a innumerables almas».

¿Por qué, entonces, entró en el juego y emprendió una obra tan alejada de esas preocupaciones? ¿Influencia de aquellos a quienes seguía como a verdaderos guías? ¿Orgullo de joven al verse asociado a la lucha de sus mayores? No era eso solamente. Con toda sinceridad, odiaba a aquellos a quienes consideraba un peligro público, corruptores del corazón cristiano: los partidarios de esa moral demasiado fácil que había aprendido en sí mismo a odiar; ¿fue otra cosa su violencia que la de un alma exigente contra sus interiores complicidades? El gusto por el combate hizo el resto, ayudado por su temperamento, menos imparcial que su inteligencia, que nunca se rendía y al que la contradicción excitaba cada vez más. Por convicción, aceptó no obedecer más a sus conviciones solas, hacerse el portavoz del grupo, el abogado ilustre de unas tesis que no aceptaba en su totalidad. A Mme. de Sablé, que un día le preguntaba «si sabía con seguridad cuanto ponía en aquellas cartas», respondió «que se contentaba con poner por obra las memorias que le proporcionaban. Pero que no le correspondía a él examinar si aquéllas eran fieles». ¿Hubiera aceptado proceder así el físico Pascal en sus experiencias sobre el vacío?

Desde la primera Provincial, fue evidente que se realizaba la predicción del Gran Arnauld: la obra había gustado; su belleza literaria hubiera bastado por sí sola para asegurar el éxito; la admirable conveniencia de la forma al fondo, la flexibilidad soberana, la perfecta naturalidad; «la única obra moderna digna de los antiguos» diría Bossuet, que sin duda era buen juez. Todos los conocedores de la obra admiraron a Louis de Montalte; ¿cómo no iba a continuar? Alojado primero cerca del Luxemburgo y

1. Exacto contrapunto de la Quinta proposición condenada.

1. En el admirable capítulo de su tomo IV, consagrado a la *Religión de Pascal;* ver también *En prière avec Pascal* (París, 1923).

de la puerta de San Miguel, en una casa de dos puertas,[1] oculto después bajo el nombre de M. de Mons, en un albergue de la *rue* des Poirées, con la enseña del Rey David, frente al colegio —¡jesuita!— de Clermont, pasó todo el año 1656 escribiendo sus panfletos que todos los jansenizantes de Francia se encargaban de divulgar, dichoso al comprobar que cada golpe hacía sus efectos y que los adversarios lo acusaban.

Además, ¿cómo iba a dudar Pascal de que tenía razón, cuando el mismo Cielo le enviaba una señal? El 24 de marzo de 1656, cuatro días después de la publicación de la quinta *Provincial*, viernes de la tercera semana de Cuaresma, el día en que la Iglesia canta en el *Introito:* «Señor, haced brillar un rayo en mi favor, para que mis enemigos lo vean y queden confundidos», prodújose un milagro en la familia misma de Pascal. Habiendo sido expuesta en Port-Royal de París una reliquia preciosa, una espina de la Santa Corona de la Crucifixión, una niñita de diez años, afligida por una dolorosa úlcera lacrimal, acercó su ojo enfermo al relicario y pidió fervorosamente la curación. Era Margarita Périer, hija de la hermana mayor de Blas. La niña fue curada. El prodigio quedó debidamente comprobado por la comunidad, por los médicos —entre ellos Guy Patin, que no era nada crédulo— y por autoridades laicas. Impresionó a todos, y tanto más cuanto que siguieron otros prodigios, siempre en Port-Royal, como si la reliquia no tuviera eficacia más que para los jansenistas. ¿Cómo no iba a ver un estímulo en este *Milagro de la Santa Espina* el héroe de la «noche de fuego»?

La ofensiva se desarrolló ante un público tan divertido como apasionado. Porque, rápidamente, se trató de una ofensiva de gran estilo, conducida desde luego con el fin de divertir y apartar las críticas de Port-Royal y volverlas contra sus adversarios; las tres primeras Provinciales trataban de defender las tesis agustinianas sobre la Gracia, mostrar la inocencia de Arnauld y herir a los doctores de la Sorbona que «han juzgado más fácil censurar que discutir, porque les era más sencillo hallar frailes que razones». A partir de la cuarta y, sobre todo en la quinta, ya no se trata de defender, sino de atacar. Los verdaderos herejes, los verdaderos envenenadores públicos, no son las santas personas de Port-Royal, sino los jesuitas, que «ponen cojines bajo los codos de los pecadores», que para adueñarse del mundo, hacen del Cristianismo «esa religión obligatoria y acomodaticia» en que se suprime el escándalo de la Cruz y el sacrificio del Calvario queda sin sentido. ¡Abrid los libros de los jesuitas! Por ejemplo, los del Padre Escobar,[1] cuyo manual de teología moral es la guía de todos esos casuistas! Y Pascal cita —no siempre correctamente— frases capaces de hacer estallar de risa. Pero no todo era falso en aquellas vehementes críticas; y los trazos del polemista contra determinada moral excesivamente fácil no carecían de blanco a que disparar; era toda la Compañía de Jesús la que quedaba puesta en solfa, presentada como un monstruo de hipocresía y facilitonería: operación singularmente inicua desarrollada en el mismo tiempo en que en el Canadá los Padres Isaac Jogues, Brebeuf, Lallemant y Garnier, hijos de San Ignacio, acababan de probar una vez más, por la sangre, la firmeza del heroísmo de los jesuitas. Pero los golpes bajos son frecuentes en la polémica, y Blas Pascal los dio, como los demás. Además, nada honesto ni lógico consigo mismo, exaltaba en la última *Provincial* el tomismo que había atacado en las primeras —seguramente para ganarse a los dominicos— usando con frecuencia restricciones mentales, citas incompletas, pérfidas alusiones: todo lo que él mismo reprochaba al «jesuitismo». ¡El ardor del combate no basta para excusar ciertos tonos y determinados medios de lucha!

1. De la que era vecino desde hacía 18 meses. Se le vio también en el núm. 54 de la rue Monsieur-le-Prince. (Cfr. J. Mesnard, *Les demeures dè Pascal à Paris*, en las Memorias de los servic. sociales histór. de París, t. IV.)

1. El P. Antonio Escobar y Mendoza (1589-1669), santo religioso, había publicado en 1630 su *Manual para la práctica de la Confesión*, ¡y pareció tan severo que fue denunciado a la Inquisición! ¡Nadie se sorprendió más que él cuando se enteró de que un francés le acusaba de laxismo!

¿Dábase cuenta de que iba demasiado lejos, de que se degradaba en semejante juego y de que, tal vez, estaba incluso minando a la Iglesia?[1] ¿Escuchó los consejos de la Madre Angélica y de M. Singlin, que juzgaban las *Provinciales* demasiado vivas y demasiado poco caritativas? ¿Sufrió él mismo una crisis intelectual y moral en la que los argumentos que ponía en boca del adversario hallarían eco en su propia alma siempre desgarrada? En la XVII Provincial, respondiendo al P. Annat, que le había llamado «secretario de Port-Royal», declaraba: «No soy de Port-Royal. Nada he dicho para sostener esas proposiciones impías... Y aun cuando Port-Royal las tuviera... yo no tengo en la tierra otra sujeción que la Iglesia Católica Apostólica y Romana en la que quiero vivir y morir en la Comunión con el Papa.» Pascal había preparado una decimonona y una vigésima carta Provincial; pero nunca las publicó. Sin duda sentía haber ido demasiado lejos.[2]

1. Blondel ha juzgado severamente esta actitud: «Rebajó la teología a risa de mujerzuelas; expuso los sagrados pudores del alma religiosa a las burlas de un mundo de zorrería y de corrupción.» Bremond tiene acerca de esto un juicio lapidario: «Louis de Montalte es culpable, Pascal es inocente.»

2. Tal actitud hace verosímiles las aserciones de quienes admiten que en Pascal se había realizado una «tercera conversión», del jansenismo al catolicismo integral. En apoyo de esta tesis se han citado hechos y documentos: la declaración del párroco de Saint-Etienne-du-Mont, el P. Beurrier, que confesó a Pascal en 1661, seis semanas antes de su muerte: las *Memorias* del mismo P. Beurrier; más generalmente, el cambio de vida de Pascal en los últimos años de su vida, consagrados del todo a la caridad activa, al servicio de los pobres, y no a la polémica. Mas por otra parte, Pascal no firmó nunca oficialmente el «formulario» del Episcopado contra el jansenismo, limitándose a declararse católico completo y sometido a la Iglesia; no parece que su familia haya pensado en una retractación suya. La discusión acerca de este punto parece no tener fin: historiadores como A. Gazier, el P. Petitot e igualmente Faguet y Hallays, han estado *contra* la «tercera conversión»; *a favor* están otros, como E. Jovy, Henri Bremond, el P. Yves de la Brière, T. de Wyzewa, etc.

Pero había servido eficazmente a la causa de sus maestros. ¡Si alguna vez fue mortífera el arma del ridículo, esto ocurrió desde luego en el combate de las *Provinciales*! La risa de Mazarino estalló en Francia entera. Las respuestas de los jesuitas, *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, por el P. Daniel, *La bonne foi des Jansénistes*, por el P. Annat, cayeron en el vacío. Las ideas de Jansen ganaron terreno; era más fácil leer la lengua fresca de las *Provinciales* que el árido latín del *Augustinus*. El Santo Oficio incluyó con toda razón las famosas *Cartas* en el catálogo del Indice, el 6 de septiembre de 1657; y una orden real las hizo quemar por mano del verdugo, tres años más tarde; esta misma dilación y el rigor del trato prueban que eran leídas enormemente todavía. ¿Se había suspendido a causa de estas *Cartas*, o por el Milagro de la Santa Espina, la persecución desencadenada contra Port-Royal, permitiendo desde julio de 1656 que se abrieran de nuevo las *Pequeñas Escuelas*, cerradas desde febrero, y tolerando que volvieran a su querida soledad los solitarios, dispersos tras la condena de Arnauld? En cualquier caso, el clima había cambiado.

Luis XIV y Port-Royal de París

Pero nada había cambiado en los elementos del problema. En el año anterior, el Arzobispo de Toulouse, Pedro de Marca, había tenido la idea de redactar un *Formulario* que condenaba explícitamente el jansenismo, y pedir a sus sacerdotes que lo firmaran. En agosto de 1656, la Asamblea del Clero recogió aquella idea, modificó un poco el Formulario y lo sometió al Papa Alejandro VII. Este, en los tiempos en que no era más que el Cardenal Chigi, había sido uno de los comisionados encargados por Inocencio X de examinar las Cinco proposiciones; se hallaba, pues, perfectamente al corriente del asunto y aprobó formalmente el texto. La Asamblea del Clero hizo entonces obligatoria la firma del Formulario para todos los obispos. Se leía en él: «Yo condeno de corazón y con los

labios la doctrina de las Cinco proposiciones de Cornelio Jansenio, contenidas en su libro titulado *Augustinus.*» No había, pues, más caso de distinguir entre el derecho y el hecho.

¿Qué iban a hacer Arnauld y sus amigos? Lo que estaba en juego no era solamente una opinión teológica acerca de la Gracia y una postura moral más o menos severa: se trataba de la autoridad misma de la Iglesia. El Papa había zanjado la cuestión de hecho, afirmando que las Cinco proposiciones condenadas se hallaban sin duda alguna en la obra de Jansenio; tacharlo de falsedad era poner en duda su autoridad. En el horizonte surgía el cisma y la herejía contra la Iglesia. Los más razonables, como Nicole, aconsejaron la sumisión. Otros sugirieron firmar el documento, haciendo una «restricción mental», es decir, exactamente lo que los jansenistas acusaban a los jesuitas de hacer con demasiada frecuencia; se atendrían a un «respetuoso silencio» sin cambiar por ello de pensamiento.

Los más violentos —y numerosos— querían que se optara por la simple y pura negativa; entre ellos estaban Pascal, su hermana Jacqueline y la indomable Madre Angélica de San Juan. En cuanto a Arnauld, multiplicaba los viajes, las memorias, obtenía del Parlamento, en nombre de las libertades galicanas, la negativa a registrar la Constitución de Alejandro VII; y los Vicarios Generales de París, en ausencia del Cardenal de Retz, publicaban un ambiguo texto en el que se restauraba la distinción de hecho y derecho. Fue preciso un litigio jurídico para dominar a los parlamentarios, y precisas amenazas para llevar a los vicarios a una retractación. Es comprensible que Mazarino resultara rebasado por todo aquel tumulto. Tanto más que los jansenistas se habían aliado a su enemigo, Retz. ¿No habían llevado su insolencia algunos curas port-royalistas hasta cantar un *Tedéum* cuando aquel Cardenal pudo evadirse de su prisión de Nantes? ¿Y no había enviado Retz, desde su exilio en Roma, una carta al clero de Francia —carta redactada por Arnauld— en la que a sí mismo se comparaba a San Anastasio, a San Juan Crisóstomo, a Santo Tomás de Canterbury y se erigía en defensor de las doctrinas de la Gracia alabando las tesis de Port-Royal? Resultaba bastante bufo aquel «Cardenal Don Juan» que con tanta facilidad disertaba acerca de la Gracia suficiente y eficaz.[1] Pero convertido el jansenismo en secta, se había hecho una especie de *Fronda* eclesiástica. Antes de morir, Mazarino aconsejó a Luis XIV que desconfiara de aquella «cábala de recalcitrantes» y «no sufriera más ni a la secta de los jansenistas, ni siquiera su nombre».

El joven Rey no tenía, sin duda, necesidad de que se le animara en tal camino. Cuanto pudiera ensombrecer su autoridad y, más aún, todo lo que le recordara *la Fronda*, le producía verdadero horror. Y desde luego no era el joven príncipe galante, ocupado en seducir a las damas de honor de su esposa, el más indicado para comprender lo que de más altamente estimable y aun sublime había en la espiritualidad de Port-Royal. Hizo entrar en el «Consejo de conciencia» a Pedro de Marca y al Padre Annat. Port-Royal recibió orden de deshacerse de sus novicias y pensionistas: fue aquélla la ocasión de dolorosas escenas, demasiado abundantes en lágrimas. M. Singlin hubo de alejarse para evitar una carta de expulsión; Arnauld había puesto una vez más tierra por medio. La Madre Angélica, la vieja fundadora, murió de pena; poco después la siguió Jacqueline Pascal o Hermana Santa Eufemia. Hízose una fugaz tentativa de aproximación —por orden del Rey— entre los jesuitas, dirigidos por el P. Ferrier y los jefes jansenistas, con Arnauld al frente; pero no dio resultado alguno. Envarado en sus posiciones, el jansenismo se apresuró a librar combate. «So pretexto de vengar a Dios de las injurias que se le hacen —decía el protestante Jurieu— estos señores satisfacen sus pasiones particulares.» Y era una visión exacta.

De todo el clan jansenista, las más encarnizadas en la resistencia eran las religiosas de «Port-Royal del Santísimo Sacramento» en París, cuya alma era la Madre Angélica de San

1. Además, poco firme en sus convicciones, ofrecía a la Reina «exterminar a los jansenistas, si ella deseaba actuar de acuerdo con él», lo que significaba darle el puesto de Mazarino.

Juan.[1] Ya podía la Corte exigirles imperativamente que firmaran una declaración, bastante más atenuada que el *Formulario*, por la que se someterían a la decisión de Inocencio X: frías, audaces, orgullosas, siguieron en sus posiciones. ¡El cielo estaba con ellas! Probábanlo las señales: Sor Santa Susana, hija del gran pintor Felipe de Champaigne, había sido milagrosamente curada de un reumatismo. Más aún: el nuevo Arzobispo de París, Pedro de Marca, que acababa de suceder a Retz —por fin dimisionario— y del que Port-Royal tenía tanto que temer, murió repentinamente tres días después de haber recibido sus bulas. En aquella ocasión, las santas mujeres dieron muestras de una alegría totalmente desprovista de caridad. Marca fue sustituido por el Obispo de Rodez, Hardouin de Péréfixe, un hombre excelente, inclinado a la reconciliación, pero en cuya frente no brillaba el genio. Buen cortesano, deseoso de contentar al Rey, concibió la idea de «arreglar las cosas», por lo que publicó un mandato bastante ambiguo, en el que aseguraba que la cuestión de derecho era de *fe divina* y la cuestión de hecho, de *fe humana*. Después ordenó a las religiosas que firmaran aquel *Formulario* de nuevo cuño.

La Madre Angélica de San Juan no era mujer que se dejara coger en aquel entusiasmo episcopal. Una especie de vértigo se había apoderado de aquel frío cerebro e iba conquistando a casi toda la comunidad. Port-Royal de París representó la comedia del martirio. Que vinieran los verdugos: ¡las víctimas estaban dispuestas! Las buenas monjas tomaban a Péréfixe por Diocleciano. En vano el Arzobispo les hizo decir por medio de Lancelot que debían someterse «para contentar al Rey»: aquella torpe frase no hizo más que exaltar sus ánimos. Opusieron en seguida los derechos de sus conciencias. A lo que el excelente Péréfixe, en toda la grandeza y firmeza de su vocación de Obispo, contestó que las monjas confundían «la testarudez con la delicadeza de conciencia». En lo que no le faltaba razón.

1. La obra dramática de Montherlant, *Port-Royal*, tiene por objeto concreto la resistencia de este monasterio.

«Jamás hay objeción de conciencia válida contra la Iglesia.» Esta frase, de uno de los más eminentes teólogos del siglo XX,[1] sitúa exactamente la trama del drama representado entonces en Port-Royal. Resistir en nombre de la conciencia a una orden dada en nombre de la Iglesia, era arruinar los fundamentos mismos de la Iglesia; y, puesto que la Iglesia no es solamente una sociedad humana, aquel gesto era una negativa a Dios. ¿Comprendían esto las piadosas hijas de la Madre Angélica? La frase —por una vez profunda— que pronunció M. de Péréfixe, las caracteriza admirablemente: «puras como ángeles, orgullosas como demonios». Una vez, el 9 de junio de 1664, el Arzobispo fue en persona al convento e interrogó una a una a las monjas; y no obteniendo nada de ellas, irritóse cada vez más con aquella obstinación, hasta decir a unas y otras: «¡No sois más que unas locas!» El diálogo con la Madre Angélica de San Juan fue especialmente alto, tenso y decepcionante.

¿Qué hacer? Monseñor de París había agotado todos los medios de conciliación. Había incluso enviado al joven Bossuet, ya prestigioso orador, para que explicara a las religiosas su deber. Pero ellas seguían manteniéndose firmes. ¡Dios se lo ordenaba! ¿La prueba? Al abrir el *Nuevo Testamento* para hallar una respuesta, la Madre Inés se encontró con este versículo de San Lucas: «He aquí vuestra hora y el poder de las tinieblas» (XXII, 53). Aquello era casi iluminismo. Las monjas penetraron en las tinieblas con sombrío fervor. Siguió un episodio dramático, apto para inspirar a un autor teatral. Volvió el Arzobispo el 26 de agosto, acompañado de policías y hombres armados; designó a doce religiosas que habían de ser sacadas de Port-Royal y distribuidas en diversos monasterios; la orden fue cumplida en medio de gran silencio, interrumpido por los sollozos mal contenidos... Se comprende la «solemnidad terrible» del jefe obligado a semejantes medidas; ¡desde luego, ya sin bonhomia! La Madre An-

1. El R. P. de Montcheuil, jesuita, capellán en el *maquis* de Vercors, fusilado en Grenoble el 8 de agosto de 1944.

gélica de San Juan fue trasladada al convento de la Anunciata; las «Hermanas Azules» y cinco salesas fueron instaladas en Port-Royal para acompañar a la Superiora designada interinamente: la Madre Eugenia de Fontaine, también hija de San Francisco de Sales. Pero la firme dulzura del Obispo de Ginebra no parecía emocionar a aquellas vírgenes orgullosas. Contra la odiada salesa, lo que quedaba de Port-Royal llevó a cabo una guerra de embrollos, intolerable. En los conventos adonde habían sido llevadas, las exiliadas se mantuvieron firmes en silencio, escribiendo «relaciones de cautividad» en muchas de cuyas páginas brilla una soberbia de ángel negro. Hubo que herir aún más fuerte, reagrupar en Port-Royal-des-Champs a las recalcitrantes, separándolas del mundo y privándolas de toda asistencia sacramental. Pero durante cuatro años seguirían resistiendo indomables.

La Paz Clementina

No era la única la resistencia de las religiosas. Menos espectacular, pero más grave, se manifestaba la obstinación episcopal.[1] En la primavera de 1664, Luis XIV hizo que el Parlamento registrara una Declaración que ordenaba a todos los sacerdotes firmar el *Formulario*, bajo pena de pérdida de beneficios. Cuatro obispos jansenizantes, Pavillon, de Alet; Caulet, de Pamiers; Choart de Buzenval, de Beauvais y Henri Arnauld, de Angers; protestaron que el Rey no tenía derecho «a hacer cánones y leyes en la Iglesia». Pensaban sin duda que, a causa precisamente de su galicanismo, Luis XIV no apelaría al Papa. Pero el Rey se resignó a hacerlo, y Alejandro VII, en respuesta a sus deseos, publicó la Bula *Regiminis apostolici*, por la que hacía obligatoria la firma de un nuevo *formulario*, más preciso todavía. Esto desató el furor en el campo jansenista y también la discordia, puesto que unos tendían a la sumisión y Arnauld y Nicole a la resistencia. De nuevo tomaron posiciones los cuatro obispos jansenizantes, ordenando a sus fieles que firmaran el *Formulario* en cuanto al derecho, pero que guardaran «respetuoso silencio» por lo que tocaba a la cuestión de hecho. El Papa condenó estas extrañas disposiciones y, de acuerdo con Luis XIV, decidió crear una comisión que juzgara a los rebeldes. El asunto iba adquiriendo gravísimo aspecto cuando murió Alejandro VII (mayo de 1667).

De pronto cambió el panorama. El nuevo Pontífice, Clemente IX, era de espíritu conciliador, lo mismo que su Nuncio en París, Bargellini. Los amigos de Port-Royal hacían todo lo posible para detener aquel asunto, especialmente la duquesa de Longueville, que tenía grandes influencias. Por diversas razones, los tres principales ministros de Luis XIV, Lionne, Le Tellier y Colbert, deseaban un compromiso. Todo el grupo galicano hizo ver al Rey que él mismo había permitido la intervención de Roma en una cuestión estrictamente francesa, lo que tal vez no era demasiado hábil. Arnauld, insistiendo en esta cantilena, distribuyó por toda Francia una circular a los obispos en los que se acusaba a Roma de «humillar la dignidad episcopal» y de «subvertir los santos cánones» de la Iglesia de Francia. En tales condiciones bastante sorprendentes dieron comienzo secretísimas negociaciones, a escondidas de Péréfixe y del Consejo de Conciencia: negociaciones que concluirían, a comienzos de 1669, con una declaración oficial de Clemente IX, que proclamaba la general pacificación y la vuelta al redil de las ovejas separadas...

Vista de cerca, aquella *Paz Clementina* descansaba sobre no pocos equívocos: mientras los jansenistas multiplicaban sus argucias y reservas, el Papa no parecía exactamente informado. En Francia se extendía una tesis que bien pudiera resumirse así: «La Santa Sede no pretende que la aceptación del *Formulario* obligue a creer en la presencia explícita o implícita, en el libro de Jansenio, de las Cinco proposiciones condenadas, sino solamente a tenerlas y condenarlas por heréticas en cualquier libro en que puedan hallarse.» Pero no es del todo seguro que haya sido ése el sentido que Clemente IX quisiera dar a su declaración. A decir verdad,

1. «Puesto que las mujeres han tenido valor de obispos —había dicho Jacqueline Pascal— es necesario que los obispos tengan valor de mujeres.»

estaba todo el mundo cansado de disputas —incluso Arnauld—, fatigado de clandestinidades y de escondrijos. Y en tal sentido, los jansenistas, incluso las monjas de Port-Royal, aceptaron someterse. ¡Las campanas sonaron de nuevo en el valle de Chevreuse; volvieron a encenderse los cirios en la capilla; instaláronse otra vez los solitarios y se cantó un vibrante *Tedéum*.

Abrióse entonces un idílico período en el que los buenos corazones de algunas gentes pudieron creer que el problema jansenista quedaba resuelto. *Giansenismo estinto*, escribía a Roma el Nuncio Bargellini. Una orden publicada por el Consejo de Estado prohibía a todos los súbditos del Rey cualquier discusión a propósito de la Gracia y el injuriar a nadie calificándolo de jansenista. Le Maistre de Sacy, que estaba en la Bastilla, salió de su prisión. Arnauld de Pomponne, hijo de Roberto Arnauld de Andilly, llegó a ser secretario de Estado para los asuntos extranjeros. Luis XIV recibió al Gran Arnauld con exquisita benevolencia; y expresando éste con mucho tacto su dolor por haberse hallado comprometido en todos los litigios, el Rey le interrumpió: «Eso ya ha pasado y no hay por qué hablar de ello.» Bossuet, que había guardado para con los jansenistas una actitud mesurada, condenando su rebelión, zanjando formalmente la cuestión de hecho, pero admirando lo que en ellos había de elevación moral, y participando de su adversión por el laxismo, concibió la idea de utilizar el vigor de Arnauld en la lucha que él sostenía contra el protestantismo. ¡Llegóse a hablar incluso del jefe de Port-Royal para un capelo cardenalicio! Y para conmemorar tan feliz momento de la historia del gran reinado, se acuñó una moneda en la que era visible, sobre un altar, un aspa formada por las llaves de San Pedro y la mano de la Justicia, como símbolo de la unión de ambos poderes.

¿Quedaba destruido el jansenismo? *¿Extinto?* Todo lo contrario. Con la Paz Clementina que —bien o mal— se prolongaría por todo el resto de la centuria, el movimiento conoció un nuevo período de expansión: el tercero de su historia. Entonces llegaba a su apogeo. Port-Royal volvió a ponerse de moda; las «bellas amigas» del monasterio, Mme. de Longueville, Mlle. de Vertus, se hicieron construir junto al convento pequeños palacetes; Mmes. de Sevigné, de Sablé, de Liancourt multiplicaron sus visitas; las carrozas de las duquesas embotellaban los caminos del valle. Gentes humildes de París acuden a pie en peregrinación. Las familias acomodadas se disputan el honor de educar a sus hijas en el convento de las religiosas. Incluso los que fallecen piden ser enterrados junto a la santa casa. Prudentemente, Nicole, la Madre Inés y algunos otros manifestaron que todo aquello iba demasiado lejos.

Los solitarios volvieron a ocupar las *Granges* que habían instalado cerca de las monjas; su número creció en seguida. Lancelot, el dulce y diligente Le Nain de Tillemont, el sabio Pedro Nicole, el médico Hamon, fueron los más brillantes individuos de un grupo que tal vez no conservaba el brillo de otrora. Tras la muerte de M. Singlin, ocurrida en 1664, el director espiritual del grupo era *Le Maistre de Sacy* (1613-1684), sobrino del Gran Arnauld y su contemporáneo, profundo conocedor de almas y docto exegeta; Claudio de Sainte-Marthe le sucedió en aquella función. Esta tercera generación jansenista tuvo más aún que las anteriores la pasión de escribir, editar y publicar. Entonces salieron obras inéditas de Saint-Cyran y, más ruidosas, las notas de Blas Pascal, reunidas con vistas a una gran obra de apologética: los *Pensamientos* (1670). Le Maistre de Sacy emprendió una monumental traducción de la *Biblia* (1672-1696) que, escrita en elegante francés, tuvo un gran éxito. Las *Pequeñas Escuelas* no habían podido abrirse después de la crisis de 1661, pero de hecho se multiplicaron las casas port-royalistas y la pedagogía jansenista, con su *Gramática*, su *Lógica*, sus *Reglas para la educación de los niños*, se extendió a muchas escuelas, en las que siguió usándose durante todo el siglo XVIII. Ilustres discípulos dan testimonio de la excelencia de aquel método: así el sobrino del solitario M. Vitart que, en las *Granjas*, había sido alumno preferido de M. Le Maistre y cuya gloria brilló en las tablas —lo que inquietaba y desolaba a sus maestros—, el autor de *Andrómaca* y *Británico:* Juan Racine. Otros hombres de letras célebres eran también amigos

del movimiento: Nicolás Boileau, seguramente un poco «jansenista *amateur*» como Mme. de Sevigné, pero cuyo hermano Jacques, autor de un *Traité contra l'abus des nudités des gorges*, era jansenista militante; e incluso el buen La Fontaine, muy alejado de los rigores de la secta que aceptó avalar un volumen de *Poésies chrétiennes* hecho en Port-Royal.

Este fue el momento en que el espíritu jansenista penetró verdaderamente en el catolicismo francés. Muchos cristianos, a quienes dejaban indiferentes las discusiones teológicas, acudieron a la escuela de aquéllos y aquéllas a quienes Mme. de Sevigné calificaba de «ángeles en la tierra», émulos de los eremitas del desierto e incluso santos del Paraíso. Nunca la confusión había sido más fácil ni excusable entre los auténticos movimientos reformadores en la línea tridentina y aquellas tendencias igualmente austeras, que ocultaban una doctrina sospechosa. No hay duda de que muchas almas santas han podido sacar de esta fuente el agua de la más pura vida espiritual; pero no por ello era menos cierto el peligro. El espíritu jansenista se insinuaba en todas partes; lo encontraremos pronto en las Ordenes más alejadas de Port-Royal, en los benedictinos, por ejemplo, y hasta entre las salesas. Se le adivina, también, en las nuevas fundaciones, como la de las *Filles de l'Enfance*, creada en Toulouse por Mme. de Mondonville. El «Cristo de los brazos estrechos» penetró en el clero, y muchas veces en sus mejores elementos; parroquias enteras fueron conquistadas, Santiago y San Mauro, en París; otras en Toulouse, Grenoble, Orleáns, Alet, Angers, Rouen. Es el instante en que se multiplican los famosos crucifijos de madera negra[1] de los que tantos se encuentran aún en las casas de anticuarios, en los que el cuerpo de Cristo, tallado en marfil, tiende rígidamente los brazos por encima de su cabeza. El arte expresó de otras maneras el pensamiento profundo de la secta: sobre todo mediante el austero pincel lleno de talento, de Felipe de Champaigne, padre de la monja curada milagrosamente.

Fuera de Francia, el jansenismo tuvo otra tierra de elección: los Países Bajos, tanto los de España como los de las Provincias Unidas. En los mismos lugares en que había nacido, el movimiento quedó por mucho tiempo reducido a los ambientes teológicos. El Arzobispo de Malinas, Jacobo Boonen, el Obispo de Gante, Antonio Triest, y numerosos profesores de Lovaina, se negaron a aceptar la condenación del *Augustinus*. El éxito de las *Provinciales* comenzó a hacer penetrar las ideas jansenistas en la masa. En 1671, subió al Arzobispado de Malinas un Prelado favorable a la secta, Alfonso de Bergh, que dejó abiertamente predicar la moral de Saint-Cyran y Arnauld, en vano combatida por el sucesor de aquél, Guillermo de Precipiano. Bélgica parecía determinada a abrigar desde entonces uno de los hogares del jansenismo, y la Holanda católica no tardó en sufrir el contagio, sobre todo cuando el Gran Arnauld fue allí en busca de su último retiro: Utrecht, que iba a convertirse en una capital jansenista.

Todo esto da la impresión de amplia prosperidad y de triunfo. Pero a los más razonables de la secta no les faltaron los motivos de inquietud. ¿Qué valía, en definitiva, todo aquel entusiasmo de los mundanos? ¿Estaba presente el espíritu de Saint-Cyran en las carrozas de las duquesas? Adivinábase algún síntoma de cansancio en los mejores del grupo; así, Roberto Arnauld de Andilly no puso demasiado entusiasmo en reconquistar las *Granjas* una vez vuelta la paz; más bien parecía un poco sumido en los halagos del mundo. Manifestáronse inmediatamente posiciones tirantes en la secta; Nicole se apartaba cada vez más. ¿No eran aquellos años de Port-Royal, según la exquisita frase de Sainte-Beuve, «admirables horas de dulce otoño, de rico y tibio ocaso»? Además, ¿cuánto tiempo duraría la Paz Clementina? ¿Quién podía saberlo?

1. Que no eran de origen jansenista. El museo de Cluny guarda uno del siglo XVI. La forma del hueso en que se tallaba la imagen del Crucificado influyó mucho en la elección de la posición de los brazos. Esta clase de crucifijos fue muy apreciada en los medios jansenistas. Sin embargo, el Cristo de Pascal, que puede verse en la gran edición Lafuma y en el pequeño libro de Alberto Béguin, *Pascal, par lui-même*, pág. 174, es un Cristo «de brazos estrechos».

El Quietismo, herejía del Amor divino

Poco después de la jansenista, estallaba una nueva disputa, cuyo ruido estremeció tanto como la anterior a la Corte y la ciudad. No quiere esto decir que el tema fuera capaz de apasionar en el mismo grado a los hombres; la desviación doctrinal, por más que a veces llegara a verdaderas aberraciones morales, no llevaba en su esencia más que a matices perceptibles solamente a los ojos agudos de los teólogos. Pero no es frecuente ver a dos obispos —¡y qué obispos! ¡nada menos que los más ilustres de su época!— enfrentarse en un duelo a muerte, y contemplar cómo uno de ellos caía a tierra. El *quietismo*, pequeño asunto en sí mismo, sacaría su importancia histórica del gran combate que, a propósito de él librarían Bossuet y Fénelon.

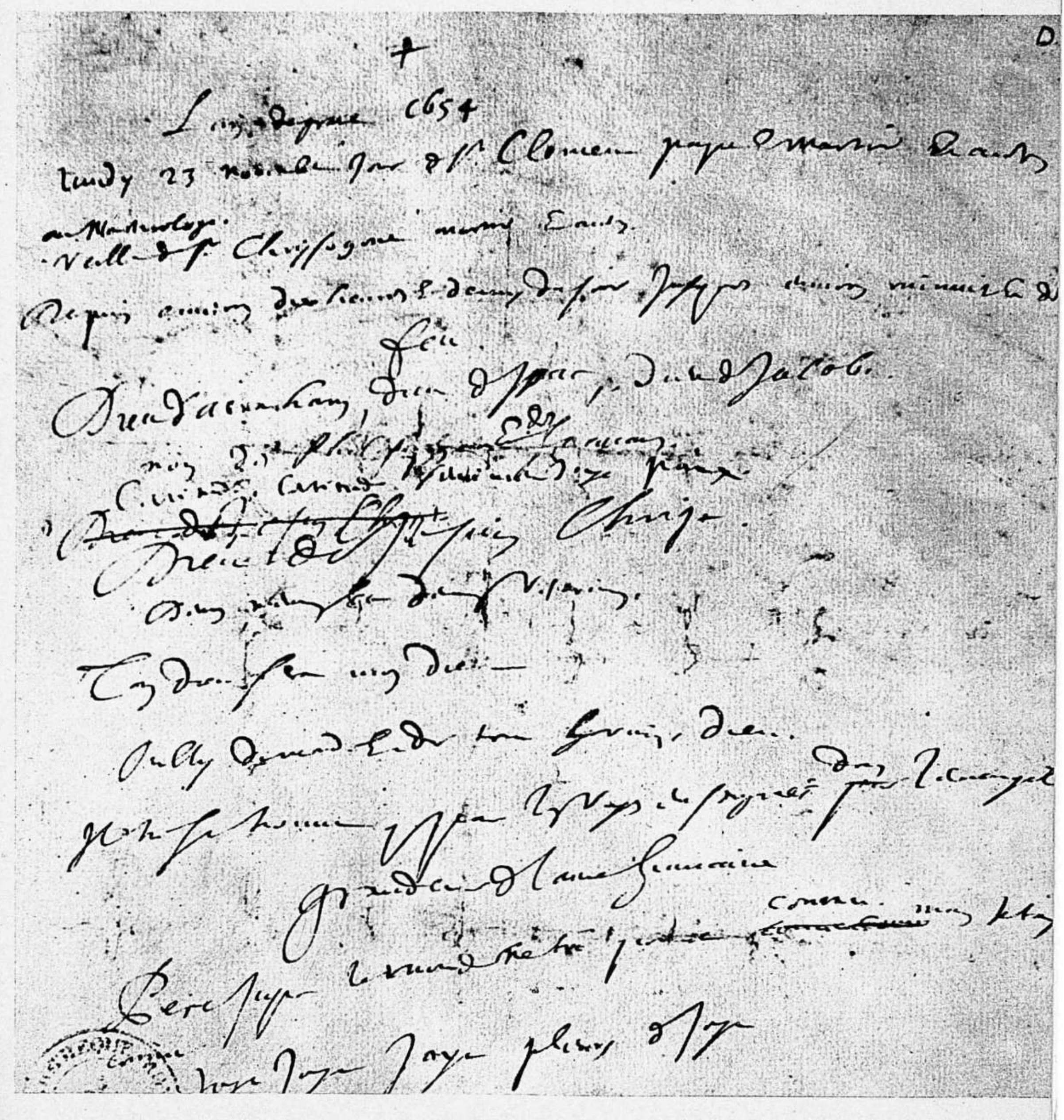
No puede decirse que la nueva desviación fuera esencialmente opuesta al jansenismo: esto se ha repetido con frecuencia, pero resulta demasiado simple. Había no poco agustinismo —exagerado, deformado— en el quietismo, igual que en las tesis de Jansen. La idea que los quietistas tenían del hombre no era mucho más optimista que las de Saint-Cyran, Pascal o Arnauld. La diferencia de acentuación a los ojos del gran público católico, radicaba sobre todo en la actitud general del alma frente a conclusiones de moral práctica. El jansenismo encorvaba al hombre hasta tierra ante un Dios terrible, que a su capricho llamaba o rechazaba a unos y otros: su moral ensombrecía y secaba los corazones. El quietismo llegaba a conclusiones mucho menos pesimistas: para recurrir al vocabulario de la política, era una desviación de los *blandos* contra una desviación de los *duros* de Port-Royal.

El punto de partida no era diferente de las posiciones comunes a la *Escuela francesa* más ortodoxa y a los jansenistas: la certeza de la miseria del hombre, esa «nada» —decía el Cardenal De Bérulle—, «la más vil e inútil criatura», «ese deshecho del universo», en frase de Pascal. De esta noción, justa en sí, los grandes maestros de espíritu de la *Escuela francesa*, Bérulle, Vicente de Paúl, Olier, habían deducido aquella doctrina a la vez práctica y mística, que elevaba al hombre hacia Dios: al mismo tiempo por el dominio de sí mismo y por la entrega del propio ser al Amor. Los jansenistas, furiosos despreciadores de la naturaleza humana —por más que Pascal la proclamara «la gloria» al mismo tiempo que el desperdicio del universo— no habían puesto a la luz, evidentemente, más que el primer aspecto de aquella experiencia espiritual, el trabajo ascético: los quietistas iban a insistir sobre todo en el segundo.

San Francisco de Sales, en su gran prudencia, había aconsejado un cierto abandono en Dios que consuela de tantas miserias: «Haría todo lo posible por no tener la úlcera en el rostro; pero, si la tengo, amaré su abyección.» No «saltar» sobre la Gracia, confiarse a Dios; ¡qué descanso para las almas inquietas! Pero la justa doctrina —como la de la *Vida devota* o la de la gran Santa Teresa, San Juan de la Cruz e incluso la *Imitación*— enseña que la infinita Bondad de Dios no concede verdaderamente tales dones sino al alma absolutamente fiel, que avanza, heroicamente, superando las tentaciones de su naturaleza pecadora. Abandono total, anonadamiento, sí; pero de nuestro egoísmo, no de las facultades del alma y de sus esfuerzos.

La confusión resultaba tanto más fácil cuando que la doctrina del abandono en Dios venía a unirse a una corriente que siempre ha existido en el Cristianismo, e incluso antes que él, puesto que ya se encuentra entre los antiguos, en la *apatheia* de los griegos, en el *escepticismo* de Pyrron y en la famosa afirmación de Séneca: *Deo non pareo, sed assentior* —no obedezco a Dios, sino que quiero lo que El quiere— y bien sabido es que esta noción es esencial al Islam. Situada en el contexto cristiano, la doctrina de la *indiferencia* había tenido numerosos sustentadores. ¿Estaba tan alejado de Séneca el mismo San Agustín cuando afirmaba que no hay verdadera libertad sino para quienes se someten totalmente a Dios, a su voluntad y a su ley? Los pensadores de Alejandría e Isaac el Sirio, San Juan Clímaco —el autor de la *Escala del Paraíso*— y Máximo el Confesor, habían repetido bajo formas diversas que la radical indiferencia a las pasiones de la tierra es el

El año de gracia 1654, lunes 23 de noviembre, día de san Clemente, papa y mártir, desde las diez y media de la noche, aproximadamente, hasta casi las doce y media. Un éxtasis de dos horas, un éxtasis lúcido y sensible. En esta noche luminosa, en la que el «fuego» divino penetró en él y lo transformó, Pascal conoció su conversión decisiva. Sobre este pergamino, el «memoria» —que llevaba cosido al dobladillo de su traje—, testimonio de lo acontecido.



primer grado de la contemplación. En la Edad Media, y más aún en la gran escuela de los místicos del Rhin y de Flandes, la indiferencia se había convertido en sinónimo de desasimiento, indispensable al ímpetu del alma, según Eckhart, Taulero y Suso, e incluso el autor de la *Imitación*. En el siglo XVI se había extendido aquella noción; para un San Ignacio de Loyola, la universal indiferencia era el medio de renunciar a toda «afección» y a todo deseo desordenado; para San Juan de la Cruz, era el punto de partida de la carrera del alma hacia las cumbres místicas; según San Francisco de Sales, sólo la indiferencia permitía a la voluntad humana, no resignada a aceptarlo todo, pero desposeída de sí misma, a abandonarse del todo y a no querer nada «sino por el amor de la voluntad de Dios».

En la Edad Media, habíase caracterizado este estado con el nombre de *quies mentis*, reposo de la mente. La misma palabra deja entrever el peligro que contenía esa doctrina a poco que fuera mal interpretada. No solamente en el terreno psíquico es fácil deslizarse del reposo legítimo a la complacencia en la pereza. ¿Tiene todavía que hacer algún esfuerzo el alma totalmente abandonada a Dios y estrechamente unida a él? ¿Ha de imponerse mortificaciones? ¿Debe actuar de alguna manera? Bástale con estar en descanso en Dios, pasiva, indiferente a todo, incluso a las tentaciones que puedan asaltarla, ¡incluso a su perdición! «Mi deseo es no desear nada —decía Sor María-Rosetta, conocida quietista—. Mi voluntad, no querer nada; mi inclinación, no inclinarme a nada... Pero no quiero desear no querer nada, porque veo que ese sería también un deseo.» ¡En qué extraño universo moral y espiritual se penetra aquí! ¿Estamos aún en un clima cristiano, o más bien en alguna perspectiva del *nirvana*? «Esperar a que Dios nos mueva»; es bien fácil. «No hacer nada y dejar hacer...» Pero ¿y si es el diablo el que hace?

Siempre había habido quietistas en la Iglesia. Ya San Jerónimo había denunciado aquella tendencia en el monje Evagro. Alrededor del Año Mil, en Bizancio habían aparecido los «hesykiastas», es decir, los silenciosos, que permanecían inmóviles y mudos, con los ojos fijos en su ombligo, para llegar a la contemplación de la Luz sobrenatural; en ese estado, pensaban, el alma es radicalmente incapaz de pecar. En el siglo XII, en Occidente existían los quietistas discípulos de Amaury de Bene y los Hermanos del Libre Espíritu del profesor Ortlieb[1] que, so pretexto de abandono total, habían llegado a torpezas en nada espirituales; también los misteriosos bigardos en los que se mezclaba lo mejor y lo peor. También Lutero en su juventud, entre 1515 y 1518, cuando desesperaba de su salvación, había preconizado el abandono total en Dios, la supresión de todo esfuerzo y de todo deseo, la aceptación de todo, incluso del infierno; doctrina tan desoladora que él mismo había acabado por abandonarla.

En el siglo XVII, sobre todo en Francia, observábase la tentación del Quietismo entre algunos de los místicos más nobles y sinceros, los que mantenían el *Puro Amor*. Rechazábanla instintivamente, permaneciendo dentro de los límites de un Amor de Dios sabiamente entendido y al que sin cesar debía corresponder el esfuerzo del alma fiel. Pero cuando M. Olier decía a una religiosa: «No debéis purificaros sino para agradar a Dios»; o a los sacerdotes, que debían «de tal manera anonadarse en sí mismos que ya no pensaran, al servir a Dios, en la recompensa que esperaban»; cuando el P. de Condren aconsejaba a sus dirigidos que «se entregaran a Dios, perdiendo todo deseo de vivir y de «ser»; cuando Juan Pedro Camus, Obispo de Belley, amigo y biógrafo de San Francisco de Sales, predicaba la indiferencia en que el alma «abandonaría su salvación y correría a su perdición si, por un imposible, viera algo más la voluntad de Dios en ésta que en aquélla», tales frases eran con facilidad mal entendidas. Ahora bien, esas frases abundaban; se las encontraba incluso en la pluma y en los labios del P. Surin y del P. Nouet, jesuitas, del célebre capuchino Benito de Canfeld, del piadoso seglar Juan de Bernières-Louvigny, autor del *Chrétien Intérieur*, de su amigo M. Bertot, director espiritual de las benedictinas de Mont-

1. Cfr. «*La Catedral y la Cruzada*».

martre, del buen M. Boudon, gran arcediano de Evreux, autor de *Dieu seul...* El falso misticismo acechaba a quienes recibían con oído demasiado fácil estos sinceros llamamientos a la indiferencia sagrada y al abandono o al ímpetu místico. Al resplandor del incendio molinosista, la Iglesia vería mejor el peligro.

El misterioso Miguel de Molinos

No existía sólo en la Iglesia de Francia esa tendencia a deformar el «Privilegio del Amor sublime y santo», según la expresión de Henri Bremond, que reglamentaba la religión del gran siglo de las almas, a confundir el Amor divino con una especie de voluptuosidad, y la oración con un «*hachisch* vagamente celestial». En Italia, la «Dama milanesa» Isabel Bellinzaga, autora de un *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana,* mujer de talento que en su juventud había ayudado a San Carlos Borromeo en la dirección de un hospital, y su director de conciencia, el P. Aquiles Cagliardi, habían sostenido análogas tesis. También en España dos santos varones, Gregorio López, que había partido para México a vivir una existencia de contemplación continua en una ermita, y Juan Falconi —al que la Iglesia proclamaría venerable—, autor del *Alfabeto para aprender a leer en Cristo.* «El más breve medio para la perfección —enseñaba Falconi— es quedar en pasivo y silencioso descanso, en la pura fe en Dios y el abandono total a su santa Voluntad.» Las mismas tendencias se hallaban en ambientes tal vez menos edificantes o, en todo caso, menos ortodoxos; en tales cofradías, llamadas *Escuelas de Cristo,* mezclábanse a la oración de quietud no pocas ideas procedentes del Islam o de la India; entre los *Alumbrados* o Iluminados, como aquellos a quienes se había condenado en Sevilla (1625), se practicaba una espiritualidad bastante parecida. Análogos grupos existían también en Italia, sobre todo los «Pelagianos», llamados así porque se reunían en oratorios dedicados a Santa Pelagia; y, en las Marcas, los «Lombardistas» de Dom Giacomo Lombardi. Todos estos movimientos serían bien pronto unidos y arrastrados por una violenta corriente.

Enigmática figura era la de Miguel de Molinos,[1] cuyo secreto está bien lejos de aclarar la historia. ¿Un santo? ¿Un impostor? Es fácil hallar espíritus prudentes, sabios considerables, que sostengan una u otra opinión. ¿Era una especie de Rasputín que engañó a la Corte pontificia, como engañaría el célebre monje ruso a la de Nicolás II? Sus propias confesiones parecen condenarle, pero de hecho, la condena oficial que le fulminó sorprende por su moderación desproporcionada a los crímenes que se le imputaban. El asunto Dreyfus ha enseñado a Francia y al mundo entero hasta qué punto es difícil ver claro en este género de debates en los que un hombre se convierte en signo de contradicción.

Nacido cerca de Zaragoza en 1628 de una familia humilde, hizo sus estudios con los jesuitas de Valencia, recibió el birrete de doctor en Coimbra y fue ordenado sacerdote a los 24 años. Sus dotes eran sorprendentes; emanaba de él una autoridad que diversos testigos llaman «desconcertante en un principio y muy pronto dominadora». A los treinta años era ya el ídolo del mundo religioso valenciano, el predicador de moda y confesor reclamado por todas las monjas de clausura. Sus conciudadanos le enviaron a Roma, en 1664, para sostener una causa de canonización que les era muy querida; y en la Ciudad Eterna, Miguel de Molinos alcanzó el mismo éxito. Sus misas se convirtieron en centro de reunión de un grupo de almas que buscaban las vías místicas. Incluso algunos miembros del Sacro Colegio, y entre ellos el futuro Papa y santo Inocencio XI, entonces Cardenal Odescalchi. Le escribían desde toda Italia y Molinos contestaba firmando siempre sus cartas «bajo la moción del Espíritu Santo» o «en la luz del Altísimo». Estaba entonces «sumergido bajo aquella oleada de almas, pero tan apartado y solitario como un ere-

1. Al que no debe confundirse con el jesuita Molina, cuya casuística daba también mucho que hablar. Cfr. «*La Reforma Católica*», índice; y más arriba, en este mismo capítulo.

mita». Semejante triunfo duró sin nube alguna por diez años.

En 1675, Molinos publicó en español, y después en italiano, la exposición de lo que él enseñaba: la *Guía espiritual*. El éxito fue enorme, no sólo en las dos lenguas originales, sino en latín, francés y alemán. Un breve *Tratado de la Comunión frecuente* fue menos notado. Recibió entonces las más halagüeñas aprobaciones, e incluso, cuando los contradictores se arriesgaron a criticar sus tesis, el Santo Oficio los condenó; incluso al Padre Segneri, entonces el más célebre de los predicadores jesuitas y doctor ascético de nombradía. Pero Molinos se mantenía ostensiblemente fuera de aquella clase de discusiones y declaraba que «su único deseo era ser anonadado y ultrajado por Cristo».

La doctrina molinosista era la de un quietismo categórico. Su espiritualidad giraba en torno a dos grandes temas: pasividad absoluta, contemplación en el total reposo de espíritu. El alma debe tender a la muerte mística, a aniquilarse en Dios; dejar que Dios sustituya al «yo» y que gobierne todo mi ser. ¡Ningún deseo, ningún acto! Cualquier obra disgusta a Dios, porque interrumpe el estado de receptividad pasiva. Las mismas devociones son nocivas, cuando se dirigen a lo visible: el Cristo-Hombre, la Virgen o los santos. Así, pues, una sola vía se presenta ante el alma mística: la vía interior. ¡No hay ya necesidad de la «vía purgativa»! ¡Fuera con la ascética! ¿Había meditado Molinos en el versículo del Cuarto Evangelio, donde Cristo dice: «Sólo quien me ama es quien conoce y cumple mis mandatos» (Io., XIV, 21)? Pero no negaba en absoluto el pecado y la caída, aunque afirmaba que las mismas caídas eran aceptadas por Dios, a poco que el alma se sintiera humillada; y que cuando se producían, era porque el demonio había sido autorizado a violentar la voluntad de los mejores, hasta hacerles cometer aquellas torpezas. Y, de acuerdo con la doctrina del abandono, era malo ofrecer resistencia. Lo que pudiera parecer una falta grave no era más que vulgar trampa del espíritu de las tinieblas. *Etiam peccata*... Pero eso es ir demasiado lejos.

Que tales tesis no hubieran sido inmediatamente condenadas, sólo puede explicarse por el enorme prestigio de que gozaba Molinos ante Inocencio XI, los Cardenales Ricci, Azzolini, Cybo, secretario de Estado; Capizucchi, responsable del «imprimatur» dado a la *Guía espiritual*, y Petrucci, autor de un libro de tendencias análogas; sin hablar de tantas princesas romanas y de la Reina Cristina de Suecia. Lo que resulta menos comprensible es cómo toda aquella opinión se volvió de repente contra él. Pudieron influir diversas razones. Los confesores notaron que ciertos penitentes —y más aún ciertas penitentes— interpretaban las tesis molinosistas en un sentido que nada tenía de moral. El Arzobispo de Nápoles, Iñigo Caracciolo, afirmó que, sobre todo en los conventos de monjas, la oración de quietud desembocaba en el abandono de toda plegaria vocal y de la misma confesión. El viejo Cardenal Albizzi, del Santo Oficio, tomó posiciones en el mismo sentido. ¿Apareció el quietismo a los ojos de Inocencio XI como un error antitético del condenado jansenismo, que convenía herir también por necesidades de pública equidad? ¿Su confesor, el Padre Maracchi, le empujó en este sentido, para señalar debidamente que la Compañía no tenía lazo ninguno con tales doctrinas por más que hubiera combatido a los seguidores de Jansen y a la demasiado ruda moral de Port-Royal? Atrevidos rumores corrían por Roma, y llegaron diversas denuncias a la Inquisición a propósito de las relaciones del santo varón con sus penitentes femeninas.

En 1685, la policía pontificia le detuvo. Sus domésticos protestaron de la absoluta pureza de su vida y le besaron los pies cuando subió a la carroza que debía conducirle a la prisión. Mabillon, entonces en Roma, anota en su Diario que nadie sabía a ciencia cierta por qué había sido arrestado: «No se cree que haya sido a causa de su libro impreso, sino por sus cartas, o al menos por la torcida interpretación que algunos de sus seguidores han hecho de su pensamiento.» En la famosa estatua de Pasquino fueron fijados vengativos epigramas que defendían a la víctima de la Inquisición. El proceso adquirió inmediatamente gran amplitud, y muchos discípulos del místico fueron a unirse a él

en las cárceles del Santo Oficio. Apareció claro como el día que el molinosismo hacía verdaderos estragos no sólo entre las mujeres a las que tentaba el «nirvana» de perfecto reposo espiritual, sino también entre otras que buscaban placeres de un orden bastante menos celestial. El mismo Molinos confesó todo lo que se le reprochaba, todo lo que se quiso de él; cuanto el demonio, violentando su voluntad, había logrado obligarle a hacer. Su actitud era visiblemente la de un cristiano que, bajo los golpes y los insultos, se alegra de parecerse a Cristo ultrajado. Sesenta y ocho proposiciones sacadas de sus manuscritos fueron condenadas por Inocencio XI; Molinos sometióse en seguida, aceptó abjurar solemnemente sus errores; y cuando lo hizo en la iglesia de la Minerva, arrodillado entre dos esbirros, con un cirio entre sus manos atadas, mientras la muchedumbre gritaba en la plaza «¡Al fuego! ¡Al fuego!», pareció misteriosamente alegre, impasible, tal vez en aquel absoluto reposo de espíritu en el que «ninguna feliz nueva nos trae alegría, ninguna desgracia nos produce tristeza...». Inocencio XI se negó absolutamente a permitir que se le condenara a muerte. Y es precisamente esa negativa la que deja latente una duda acerca de las infamias de que se había acusado a Molinos y de las que él mismo se había reconocido culpable. Pasó en la prisión los nueve últimos años de su vida, hasta 1696, con todas las apariencias de la mortificación y de la oración, si no del arrepentimiento.

Madame Guyon

Desde sus comienzos, el molinosismo había penetrado en Francia donde, como ya hemos visto, hallaba un terreno abonado. Pero los quietistas franceses, aun exagerando la asimilación con Dios y la correspondiente pasividad, no habían avanzado todavía por el camino de la singular teoría del mal y de la irresponsabilidad humana, abierto por Molinos. Así, en 1664, el sorprendente místico ciego Malaval, «el santo laico de Marsella», como le llamaban sus conciudadanos, había publicado una *Pratique facile pour parvenir à la contemplation* que había obtenido un éxito inmenso, libro en el que el P. Segneri había descubierto siete «ilusiones», pero nada más. La desviación se hizo más grave con el Padre Lacombe y Mme. Guyon.

De ambos personajes puede decirse casi lo mismo que de Molinos. Han sido tan atacados, han estado en el centro de tal vendaval de furiosas discusiones, de apasionadas disputas, que el historiador vacila en tomar por oro puro las requisitorias en que no siempre parece observada la equidad, e incluso las confesiones que pudieron ser dictadas al acusado por el deseo furioso, pero cristiano, de la propia abyección.

El Padre Lacombe, nacido en Thonon en 1643, no parece haber sido dotado en su infancia de sólidas cualidades de equilibrio y de sabiduría práctica, tan frecuentes en sus compatriotas saboyanos. Era, nos dice Mons. Calvet, «un buen hombre, un misionero celoso», pero también «un pío visionario», incapaz de poner en orden sus propias ideas; un emotivo que confesaba: «doy pasos en falso como un insensato, e inmediatamente debo pagarlos... más por los ardientes reproches que siento en mi propia alma, que por los castigos que haya podido atraerme». Semejante temperamento le exponía fatalmente a las aventuras. Entró en los barnabitas —la orden fundada en el siglo precedente por San Antonio María Zaccaría— y se convirtió en profesor de teología en la casa generalicia; después fue superior de la comunidad que su congregación tenía en Thonon. En Roma, se había puesto al corriente de las tesis de Molinos y se había atado con lazos de amistad a Augusto Ripa, Obispo de Verceil, fervoroso molinosista. Los dos pequeños tratados —uno de ellos en latín— en que expuso su doctrina espiritual, parecida a la del aragonés, no tuvieron gran eco, y sin duda el valeroso Padre hubiera permanecido en la oscuridad entre el grupo de quietistas menores, si el azar —¿o el demonio?— no hubiera puesto en su camino a Juana María Bouvier de la Mothe, viuda de Jacobo Guyon de Chesnoy y hermana de su Provincial, el Padre Domingo Bouvier.

Había en Gex, desde hacía poco, frente a Thonon y al otro lado del lago Leman, una casa de «Nouvelles catholiques», destinada a asegurar la perseverancia de las recientes convertidas del protestantismo. Había sido fundada a petición del Obispo de Ginebra, por una mujer a quien todo el mundo estaba de acuerdo en considerar extraordinaria y a la que el Padre Lacombe, convertido en director espiritual de la casa, dedicó una excepcional devoción. Sin duda era extraordinaria la dama, y en toda la fuerza de la palabra; tratábase de una burguesa de Montargis, por otra parte emparentada con la nobleza, que, desde su más tierna infancia (había nacido en 1648), aseguraba haber tenido «visiones como Santa Teresa» y haberse cosido en el vientre, con hilo y una gruesa aguja, ¡un papel que llevaba el nombre de Jesús! Físicamente anormal, víctima de extraños fenómenos —se le hinchaba el cuerpo— durante los cuales su piel aparecía llena de manchas violáceas, la buena dama no parecía mucho más equilibrada en su vida psíquica. A los quince años, en aquel espíritu siempre en ebullición, las lecturas novelescas y los sueños místicos producían raros fuegos de artificio. Tan extraña mezcla la arrojó en los brazos de un amable primo de treinta y ocho años, con el que había de casarse, para declarar, sollozando, inmediatamente después de las nupcias, que aquel casamiento había sido para ella un odioso sacrificio, y que deseaba entrar en clausura. Trajo al mundo a cuatro niños; y entonces de acuerdo con un proceso que Freud ha estudiado, transfirió al plano religioso su insatisfecha pasión de gran amante, viviendo en un deleite místico que la hacía olvidar la verdadera vida, asimilándose todos los estados espirituales cuya descripción leía en los libros, y proclamando incluso que el Niño Jesús había puesto en su dedo el invisible anillo de los celestiales desposorios.

Esta singular mujer en la que se hallaban, extrañamente mezclados, los rasgos de la experiencia mística y los de la histeria, ejercía innegablemente un ascendiente prodigioso. Cuando joven, había sido bonita y coqueta, ojos de cierva y labios tentadores; pero la viruela había sembrado de feas señales su rostro, lo que, según declaración suya, había sido una gracia insigne. ¿Tenía acaso necesidad de esas armas vulgares para seducir e imponerse? Hablaba con tal abundancia que dejaba desconcertados a los más reacios a la elocuencia. Escribía también, y con una velocidad que hubiera envidiado San Jerónimo, comentando en ocho días los más arduos libros bíblicos... ¡El *Cantar de los Cantares* en veinte horas! Ya viuda, Juana María Guyon pudo por fin entregarse a su verdadera vocación: conquistar almas. «Nuestro Señor me ha dado a conocer que me destinaba a ser madre de un gran pueblo», decía, y añadía después: «Llevo conmigo un instinto de juicio que jamás me engaña.» En materia de humildad, ya se ve, esta buena cristiana no temía a nadie...

El encuentro con el P. Lacombe llevó a esta mujer exagerada al más alto grado de fervor. Totalmente libre, gracias a las sólidas 50 000 libras de renta que le legara Jacobo Guyon, podía entregarse sin trabas a un celo apostólico exaltado sin cesar por sus voces internas. Arrastró en su odisea espiritual al bravo barnabita, cuyo temperamento era ya bastante proclive a lanzarse a la aventura. Hubo entre ambos una total fusión espiritual, junto al descubrimiento de «un país completamente nuevo para uno y otro, tan divino que todo en él resultaba inefable». Flujo y reflujo de las gracias comunicadas. Silencio sobrenatural en el que las almas se unen sin necesidad de palabras. ¿Quién de los dos dirigía al otro? Bastaba una palabra del padre, un pase magnético sobre la frente de su dirigida, para que la jaqueca de Mme. Guyon cesara, lo mismo que su tos rebelde; pero el mismo religioso confesaba que lejos de aquella mujer se encontraba como abandonado a su propio ser. ¿Tomaron entre ellos estas relaciones un giro menos etéreo? Luis XIV, Mme. de Maintenon, Bossuet, el Cardenal de Noailles, lo creyeron y manifestaron públicamente; Madame Guyon no confesaría nunca nada grave; solamente unos besos sin importancia; el padre se acusaría de torpezas; pero esto ocurrirá en el momento en que el buen barnabita pierde la razón y sus confesiones pa-

recen, por lo menos, discutibles.[1] Sea lo que fuere, aquellas relaciones misticosensuales parecían hechas a propósito para acabar de desequilibrar dos temperamentos que pisaban ya terreno falso.

Gex, Thonon —donde Mme. Guyon tomó, por algún tiempo, el hábito de las ursulinas—, campañas de apostolado en Marsella, Lyón, Dijon; estancias en los hospitales turineses como simple enfermera, llena de admirable caridad; el celo de la profetisa no conocía límites. El Padre Lacombe la seguía, entusiasta, exaltado, a pesar de las advertencias de su Provincial, el hermano de su dirigida, del Obispo Juan de Arenthon, de Alex —muy inquieto por lo que ocurría— y del Cardenal Le Camus, Obispo de Grenoble. En torno a los dos personajes había ya todo un núcleo de devotos y devotas —fanáticos— a los que reservaban la secreta enseñanza de las verdades inefables, ya que al público sólo daban a conocer el *a b c* de su doctrina. En 1683, tras una terrible crisis, a la vez física y espiritual, en la que Mme. Guyon no sabía si se hallaba encinta del Niño Jesús o trabajada por el Gran Dragón del Apocalipsis, redactó en la reconquistada calma un pequeño tratado: *Le Moyen court et très facile de faire oraison*, que apareció dos años más tarde y obtuvo un inmenso éxito. Unas hojas clandestinas, los *Torrents spirituels*, desmenuzaron para los iniciados las tesis místicas. Tratábase de un quietismo reforzado, un molinosismo absoluto: abandono, pasividad, «fusión en Dios», matrimonio espiritual, «inocencia inconcebible», indiferencia en las obras: nada de eso era nuevo. El único punto en que Mme. Guyon y el P. Lacombe se apartaban de Molinos era la cuestión del pecado; no hablaban de él como de una violencia hecha por el demonio, sino que aseguraban que «el extremo abandono» y el desasimiento de sí mismo podían conducir al alma a cometer faltas, e incluso «a caer en el pecado, del que se tiene el máximo horror», ¡lo que era ofrecer a Dios el más grande sacrificio! Tales aserciones justificaban las peores sospechas.

Cuando el padre y su alma gemela llegaron a París, sus doctrinas hallaron audiencia inmediata. Las damas del gran mundo, que estaban lejos de ser unas locas, y que, por el contrario, buscaban sinceramente el progreso espiritual, se entusiasmaron con la profetisa: la duquesa de Charost, las tres hijas de Colbert, las duquesas de Chevreuse, Beauvilliers, Mortemart, Mme. de Miramion, fundadora de las Hermanas de la Sagrada Familia, llamadas «Miramionas»; Mlle. de la Maisonfort, canonesa y prima de Mme. de Guyon, que estaba unida fuertemente con Mme. de Maintenon. Tanto alboroto se hizo en torno a la mística pareja, que el Arzobispo de París acabó por inquietarse; y, para agradar a Roma donde precisamente por entonces habían detenido a Molinos, obtuvo del Gobierno que se metiera al barnabita en la Bastilla, «a causa de su conducta escandalosa»; lo que provocó risas e ironías, puesto que la conducta del mismo Arzobispo, M. Harlay de Champvallon, ¡no tenía mucho de edificante! Poco después, Madame Guyon era encerrada en las salesas de la *rue* Saint-Antoine, prueba que ella acogió con extraordinaria firmeza, alegrándose de ser «tratada como una infame», y hablando de enfrentarse con valor al cadalso, con el que nadie la había amenazado.

Pero sus indignados amigos se empeñaron en liberarla, y Mme. de Maintenon aceptó intervenir en el asunto; se hallaba esta mujer entonces en el apogeo de su influencia. Y mientras que el mísero Padre Lacombe, cada vez más sumido en Dios, perdido en una oración de quietud que le dejaba insensible a todas las pruebas, iba de prisión en prisión, de la Bastilla a la isla de Oléron, del fuerte de Lourdes a la fortaleza de Vincennes, hasta acabar muriendo en 1712, completamente loco —al menos, eso se ha dicho—, en el asilo de Charenton, su dirigida salía de la Visitación y volvía triunfadora a los salones del gran mundo. En casa de la duquesa de Charost se encontró con un joven prelado de treinta y cinco años, cuya prestancia y encanto irresistible parecían predisponer a

1. Henri Bremond escribe formalmente: «Es cierto que Mme. Guyon no pudo nunca ser convencida de una sombra de falta con el P. Lacombe ni con otro alguno.»

inspirar misticismo, abdicación de la voluntad, anonadamiento del ser en el Amor divino. Llamábase Francisco de Salignac de la Mothe Fénelon. «Ambos espíritus se gustaron mutuamente —anota Saint-Simon— y su sublimidad se amalgamó.»

¿Fénelon quietista?

Pero ahí no hay más que una frase, una de tantas frases que al ilustre memorialista gustaba prodigar. De hecho, lo más sublime de ambos personajes no se amalgamó inmediatamente, y Fénelon se mostró reticente. No fueron precisas menos de tres horas de entrevista con la mística dama, en la carroza que les conducía del castillo de Beynes a París, para que los principios que la mujer exponía acabaran por convencer al prelado. Al término del trayecto, preguntándole Mme. Guyon si todo lo que decía penetraba en él, respondió: «Entra por la puerta cochera...» Pero ya estaba casi conquistado.

¿Puede extrañarnos que un hombre en quien llameaba el genio se haya dejado sorprender de esta suerte? Si la viuda de Jacobo Guyon parecía, por tantos rasgos, una neurótica «obnubilada por los humos de lo subconsciente, que ella tomaba por impulsos divinos», era también innegable que brillaba en ella un ardiente amor a Dios y una conquistadora fuerza de apóstol. En el instante de su encuentro con Fénelon se había desembarazado del molesto recuerdo del P. Lacombe; por el momento, nada parecía trastornado en aquella mujer, y, en el piadoso círculo de las duquesas hijas de Colbert, a las que Fénelon estaba muy unido, nadie ponía en duda su virtud y elevación de alma. Debían, pues, caer cuantas prevenciones hubiera contra ella. Y como, precisamente, Fénelon se hallaba en ese punto de la vida en que un hombre, joven todavía pero ya próximo a la madurez, a poco que le interese la nobleza de la inquietud, no deja de interrogarse por su destino, y halla sabor de cenizas en los frutos de los más halagüeños triunfos, parecía destinado a escuchar como a una mensajera de la Providencia a esta mujer que, con voz abrasadora, le hablaba del total abandono, del llamamiento interior, del puro silencio y de la oración. ¿Qué importaba, en el fondo, ser un predicador ilustre, el discípulo preferido del gran Bossuet, el superior —¡a los veintiocho años!— de la obra de las *Nouvelles catholiques*, y uno de los misioneros oficiales encargados por el Rey de convertir a las provincias protestantes, si en sí mismo experimentaba, más torturadora aún por estar escondida, una angustia a la que no podía vencer la fe más segura? Lo que le dijo Mme. Guyon, era sin duda alguna lo que él esperaba.

Por lo que toca a Mme. Guyon, desde su primer encuentro experimentó —nos dice— «un no sé qué que la impulsaba a volcar su corazón» en el del joven director. Sin recordar que Fénelon era por entonces tal y como él mismo ha pintado al Ulises de su *Telémaco*, «los ojos llenos de fuego, de mirada tan firme, aire reservado que ocultaba tanta vivacidad y tantas gracias, sonrisa fina, actitud negligente, palabra dulce, simple e insinuante», puédese pensar que Mme. Guyon, que tenía bastante desarrollado el sentido de los seres, adivinó lo que en él había de excepcional: su misteriosa llama. Fue, por su parte, una verdadera obra de seducción espiritual, como de una amante que siente su alma «en completa relación» con aquella que quiere conquistar, «inmersa en ella como la del Rey David en la de Jonatán», y sin otro objeto que hacer más eficaz aquel sublime acuerdo. Relaciones absolutamente castas, sin duda alguna; y Bossuet no ha mostrado mucha grandeza al acusarlas de torpeza y al compararlas con las del hereje Montan y su concubina Priscila. Acuerdo de dos almas en el amor puro, que jamás salieron de los límites de lo sobrenatural, a pesar de las apariencias, verdaderamente singulares, que inmediatamente tomó su mística unión.

Porque hay que confesar que lo que se sabe de sus relaciones —y sabemos bastante por su correspondencia— tiene mucho de qué sorprendernos. Aun cuando recordemos que el vocabulario de la época no era el de nuestros tiempos —¡piénsese en las cartas de San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal!— y que ciertas palabras hoy cargadas de un sentido

equívoco poseían entonces una fresca transparencia. Aun si se admite, como hacen algunos, que Fénelon tenía «cierta sencillez de alma, a la vez ingenua y profunda», nada de esto impide el que la filial confianza que él concedió a quien consideraba como su madre espiritual, le condujera a una puerilidad de expresión bastante desoladora. Uno se siente incómodo al ver aquel espíritu infantil empujar a tan gran hombre a rimar sobre el aire de *Taisez vous, musette...* unos versos que comienzan así: «Como en pañales, estoy en gracia... apenas balbuceo, apenas sé mi nombre»; y peor aún es oírle llamar a la viuda Guyon *«Maman Téton»* y ver cómo ésta le contesta con el apodo de «Bibi». Era necesario que en la tierna y violenta alma del futuro Cisne de Cambrai la pureza fuese una misteriosa salvaguardia para que todo ello no desembocara alguna vez en lo peor. Pero no era así: «No siento nada por vos —escribía a su madre espiritual— y sin embargo no me siento ligado a nadie como a vos. Nada puede compararse con mi adhesión *fría y seca* a vos.» Bien pueden subrayarse ambas palabras.

Es innegable la influencia de Mme. Guyon sobre Fénelon. Este pensó, creyó con todas sus fuerzas, que aquella mujer había sido enviada por Dios para traerle una respuesta y guiarle en su camino. «Mi confianza en vos es plena —le decía— por la persuasión de vuestras luces sobre las cosas interiores y el designio de Dios por vos.» Y nunca renegaría de esta confianza y admiración; incluso cuando se vea obligado a separarse de su amiga, cuando ella deje de escribirle y aparezca vencida y abandonada por todos, Fénelon permanecerá fiel, con elegancia de gran señor. «¡Creed firmemente en lo que os digo, que es de Dios!», le ordenaba la dama. Y hasta el último día de su existencia, en el fondo de su corazón, había de obedecerla.

¿Quiere esto decir que Fénelon aceptara todas las tesis de Madame Guyon e hiciera suyos sus errores? Desde luego que no. Cuando le decía «Recibo de vuestras manos mi pan de cada día», sin duda no pensaba en las afirmaciones dogmáticas de su corresponsal, sino en el ímpetu espiritual que aquella le había dado, en la paz interior que a su contacto había reconquistado. Por lo demás quedaba libre: «Tomáis vuestras ilusiones por movimientos divinos...», le escribía el prelado. «Nunca he dudado de la rectitud de vuestras intenciones, pero no puedo pronunciarme acerca de los detalles de vuestra doctrina. Creo en vos sin juzgaros, por más que haya de hacer un esfuerzo para no juzgaros. Os habéis engañado frecuentemente en las cosas temporales...» No son éstas las frases de un hombre que se adhiere a una doctrina y sigue ciegamente a su guía.

Fénelon se negó a seguir a su amiga en muchos puntos, y de los capitales; precisamente acerca de aquéllos en los que el quietismo erraba gravemente y mereció ser condenado como una herejía. Madame Guyon, poco segura de sus propias ideas y de su vocabulario teológico, se empecinaba en los peores fallos del molinosismo, aceptaba la teoría del mal impuesto a las almas puras por la violencia del demonio, pero afirmaba al mismo tiempo que Dios obra «porquerías» en ellas, para su progreso; y sostenía incluso que para el justo en estado de total quietud debía ser indiferente la salvación, llegando a proclamar que el alma en absoluta quietud «viviría contenta aun cuando se le prohibiera todo uso de la religión», lo que *ipso facto* hacía casi inútiles los sacramentos; ni un solo instante admitió Fénelon estas aventuradas proposiciones. ¡Todo lo contrario! Trabajó para que su amiga las corrigiera, cosa que ella hizo en lo esencial, de manera que no hay duda de que la Mme. Guyon de Fénelon se parecía cada vez menos a la del Padre Lacombe; mimetismo bastante femenino. También el hijo espiritual ejerció una influencia en su madre: el «guyonismo», dice muy agudamente Mons. Calvet, fue «fenelonizado».

Si el futuro Obispo de Cambrai no fue nunca quietista en el sentido herético de la palabra, también es cierto que sus posiciones doctrinales —y más aún, porque nunca fue ferviente escolástico— sus aspiraciones más profundas, le aproximaban a lo esencial de las doctrinas del «descanso espiritual». Había nacido y crecido en la atmósfera del «Puro Amor»; durante su infancia en Cahors, donde permanecía vivo el recuerdo del venerable Alain de Solmi-

nihac, había leído en el libro del P. Chastenet, consagrado a aquel personaje, que el gran Obispo había exaltado la virtud de la infancia y el amor de Dios separado de todo deseo de recompensa celestial. También en la Cartuja donde hacía sus retiros, haba oído a Dom Beaucousin que le hablaba de Mme. Acarie, María de la Encarnación, y de su doctrina mística del amor. Su tío Salignac-Fénelon, miembro influyente de la Compañía del Santísimo Sacramento, le había puesto en contacto con las ideas de M. de Bernières-Louvigny. Más tarde, en San Sulpicio, M. Tronson, el gran director, le hizo patente la pedagogía del Amor divino e introdujo en él la costumbre de Dios, colocándole en aquella admirable corriente nacida de M. Olier en la que el ideal del cristiano consistía, ante todo, en el olvido de sí mismo. Todo esto empujaba en idéntico sentido; y la doctrina del Amor Puro, del perfecto abandono en Dios, debía fácilmente dilatarse en un alma que, según confesión propia, «llevaba el propio peso» y esperaba en la angustia una respuesta a sus problemas. ¡Qué antídoto el veneno de la duda y el escrúpulo, el de esa doctrina que aconsejaba dejarlo caer todo, abandonarse en Dios, escuchar la voz silenciosa! En el círculo de sus amigas, las piadosas duquesas, Fénelon había podido ver lo que hay de árido en cierto ascetismo, al que conducía toda una corriente cuya última onda era el jansenismo. ¿Es vivir en cristiano solamente luchar contra el pecado, o no es al mismo tiempo, y ante todo, vivir en Dios y en su amor?

De esta manera, mucho más que al «quietismo», Fénelon se adhería a toda aquella tradición que corría a lo largo de la historia del Cristianismo: la de la *indiferencia*. Es éste un sentimiento que acompaña obligatoriamente a todo pensador teocéntrico; el hombre que únicamente busca la voluntad de Dios no puede menos de ser indiferente a todo lo demás. «En la santa indiferencia —escribirá— nada se quiere para uno mismo, sino todo por Dios.» ¿Habían dicho otra cosa San Francisco de Sales, M. Olier o *Monsieur* Vincent? Es el *a b c* de lo que Bremond llama «la metafísica de los santos». No se trata en absoluto de aniquilar la voluntad humana, sino de liberarla de todo lo que la encadena, de librarla del *haber*, para que tienda al *ser*. La «delicada punta» de tal esfuerzo es la experiencia misma de los místicos, el desasimiento absoluto, la absorción en Dios. Más que una contemplación más o menos vaga, el estado pasivo feneloniano, la santa indiferencia, es una soberana sumisión a la voluntad divina. Amar a Dios es morir en sí mismo; es renunciar a todo egoísmo, incluso al egoísta deseo de ser recompensado por esta confianza. «Desapropiarse»: he aquí la última palabra. ¿Es heterodoxa? San Agustín ha dicho algo parecido en diversos términos, y Pascal lo mismo: «la verdadera y única virtud es odiarse a sí mismo». Lo que en el fenelonismo había de admirable y profundamente cristiano, era esta espera de Dios, «de un Dios siempre presente, que nos rodea y nos llama sin cesar, al que tantas veces faltamos aunque El jamás nos falte».[1] Por más que en ciertas expresiones pareció prestarse a confusión, la doctrina de Fénelon corresponde claramente a una de las grandes corrientes de esa tradición. Mejor aún, a una de las dos grandes corrientes de la tradición cristiana.

Porque, de hecho, hay dos concepciones de la vida espiritual, una y otra igualmente cristianas, a las que la Iglesia, desde siempre, se esfuerza en conciliar y sintetizar. La una lo mira todo especialmente desde el punto de vista teológico, insiste más en los elementos que en los principios —esos principios en los que, en definitiva, en el nivel más elevado, se reúnen ambas concepciones—, considera sobre todo los dogmas, las afirmaciones doctrinales a las que se adhiere la fe, y los mandamientos que deben regir la vida. El aspecto psicológico de los problemas humanos permanece bastante exterior a esta concepción. La otra, sitúa la experiencia religiosa sobre el terreno psicológico, exige a la fe que sea ante todo una esperanza colmada, una respuesta a la angustia del *inquietum cor nostrum* de que habla San Agustín. Cuando el alma se siente llamada por su nombre, y ha

1. Jean Lacroix, en *Le Monde*, 23 de febrero 1957, a propósito del libro de J. M. Goré: *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources.*

sido traspasada por el dardo del amor que tiembla clavado en el corazón de los grandes místicos, todo lo demás es dado por añadidura: fidelidad a los dogmas, obediencia a los mandamientos. Y, en definitiva, es esta fusión total en Dios, término de toda auténtica experiencia religiosa, aquel «no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» de San Pablo, a condición de no olvidar que esta fusión no es posible sino al precio de un esfuerzo heroico sobre sí mismo. No hay duda de que Fénelon ha encarnado plenamente la segunda de estas corrientes; pero frente a él se había levantado un hombre que encarnaba con la misma plenitud la primera. Cuando, pensando en las profundas almas, ansiosas de plenitud, Fénelon les proponga su doctrina, el adversario, pensando a su vez en almas menos elevadas, y que tienen menos necesidad de grandes vuelos que de precisas salvaguardias, le responderá que todo aquel misticismo es peligroso y puede conducir a grandes aberraciones. Y ambos tendrán, cada uno desde su punto de vista, razón en gritar: «¡Ay de la religión!» Pero uno y otro se habrán equivocado al no sentir que la verdadera experiencia cristiana está hecha de dos concepciones armoniosamente complementarias. En este terreno equívoco, Fénelon iba a chocar con su antiguo maestro y amigo, Bossuet.

Tempestad en Saint-Cyr

Entretanto, el éxito del joven prelado y de la profetisa se convertía en verdadero triunfo. De 1689 a 1694, vivieron años deslumbradores. Fénelon acababa de ser elegido como preceptor del duque de Borgoña, nieto del Rey, y comenzaba a hacer, de aquel muchacho fantástico y colérico, pero recto y firme, un príncipe según el corazón de Dios. Vastos sueños crecían en torno a aquella educación: el Gran Delfín, padre del discípulo, era un hombre tan nulo, retirado en su pequeña Corte de Meudon, que lo ignoraba todo acerca de su país, ¡excepto la página mundana de la *Gazette de France*! ¡Formar al futuro heredero, para que fuese un Rey ejemplar! Fénelon se consagró a ello. ¿No se convertiría al propio tiempo en el Richelieu de ese futuro Luis XIII? Sentía en sí «una exigente necesidad desinteresada de ocuparse de los grandes asuntos para los que se creía nacido». Por su parte, Mme. Guyon le profetizaba que sería la lumbrera del Reino, el astro que conduciría a los reyes hacia el Niño Jesús. La novela de *Telémaco,* que empezó a escribir para su discípulo, exponía sus ideas acerca de una política totalmente sometida a la moral. Más aún: dirigía al mismo Rey Sol una fulgurante carta, digna de los profetas de Israel, para reprocharle sus errores y amenazarle con los rayos de la divina Justicia.[1] ¡Qué bello era todo!

En torno a la mística pareja se reunía un pequeño grupo, no sin algunas apariencias de sociedad secreta; una comunidad de almas santas, la orden de los «Miguelinos» que, como en otros tiempos el Arcángel, vencerían al diablo, el demonio «Baraquin». General, asistentes, maestro de novicios, secretario e incluso hermanos mandaderos y jardineros; ¡no había empleo que en la nueva orden no estuviera previsto y provisto! Conspiración mística y pueril, a la que se mezclaban algunas ambiciones más temporales; porque, en fin de cuentas, el duque de Borgoña reinaría algún día en Francia... La Reina sin corona, Mme. de Maintenon, estaba al corriente de aquellas piadosas intenciones y las aprobaba, porque de ellas esperaba la completa conversión de su esposo y la renovación religiosa de toda la sociedad.

Pero precisamente por Mme. de Maintenon comenzaron las dificultades. Al principio, concedió a Mme. Guyon confianza plena, «no esperando hallar alegría y consolación más que en sus entrevistas». Pero aquello debía cambiar. Madame de Maintenon acababa de fundar Saint-Cyr, donde se proponía educar a las «señoritas» de la alta sociedad para hacer de ellas la selección de las mujeres francesas. Fénelon fue allí a dar conferencias, en las que habló, elocuentemente, del Puro Amor, de la oración silenciosa, del anonadamiento, de «todos los medios razonables», que son los emolumentos de

1. Acerca de esta carta, más arriba, nota del cap. IV.

los hijos de Dios. Tampoco Mme. Guyon tardó mucho en entrar en la casa y hablar con verdadero fuego. La joven institución, que no poseía tradición religiosa alguna, fue literalmente arrastrada por un huracán de fervor y alegría. Era el momento en que Racine representaba allí *Ester* y *Atalía;* el mismo Rey vigilaba a la puerta de la sala de espectáculos y Mme. de Sevigné se pasmaba de admiración. Mme. Guyon contaba ya con una aliada en la plaza, la encantadora Mlle. de la Maisonfort, más guyonista que la misma profetisa, que difundía entre las alumnas extrañas doctrinas. ¡Basta de trabajos, de oraciones, de práctica de las virtudes y de penitencias! Bastaba la vía de la unión y de la purificación pasiva. Esta era una pedagogía extraña. Tal vez movida por algún subconsciente arrebato de celos, al ver el gran ascendiente que otra mujer alcanzaba sobre las «señoritas», Mme. de Maintenon se sinceró con el Obispo del lugar, M. de Chartres, Godet des Marais, su director ordinario, que a su vez, también subconscientemente, no se sentía demasiado feliz con los grandes éxitos de Fénelon. Llevóse a cabo entre las alumnas una encuesta, ¡y resultó que casi todas eran más o menos quietistas! Informado el Rey, quiso leer algunos textos de Mme. Guyon y su gran amigo, y halló toda aquella espiritualidad demasiado quimérica para sus gustos. En secreto fue consultado un grupo de teólogos; salvo Tronson y Bourdaloue, todos manifestaron expresas reservas; el superior de los lazaristas, P. Joly, pronunció incluso la palabra herejía. Madame de Maintenon resolvió someter el asunto a un juez: Bossuet.

Esa elección, aceptada por Fénelon con grandes muestras de respeto, era la más adecuada para que el incidente de Saint-Cyr empeorara. Bossuet, excelente teólogo, muy bien formado en la Patrística, conocía demasiado poco en los místicos de los últimos siglos, incluso a Santa Teresa y San Francisco de Sales, y desconfiaba instintivamente. Por lo tanto, para dar su veredicto, abordaría a la mística por los escritos de una mujer desequilibrada y sobre la que corrían los más desagradables rumores; era lo bastante para que confundiera más o menos la mística verdadera con la falsa mística, el fenelonismo con el guyonismo, el quietismo y la decadencia moral. A medida que avanzaba en la lectura de los escritos de Mme. Guyon, y especialmente en la autobiografía, a medida que se sucedían sus conversaciones con ella —o, mejor dicho, los interrogatorios a que la sometió en el convento de la Visitación de Meaux, donde la profetisa había aceptado instalarse—, se afirmó en la convicción de que tenía que habérselas con una especie de loca —lo que no era absolutamente falso, pero sí un poco sumario—, y, en todo caso, una mujer muy peligrosa.

Viéndose perdida, Mme. Guyon pidió que se unieran otros jueces al terrible Obispo; satisfízose su petición, y una comisión de tres miembros se reunió en Issy, en una casa de campo del seminario de San Sulpicio, para estudiar el asunto: Bossuet, M. Tronson y Noailles, entonces Obispo de Châlons. La discusión duró casi ocho meses, con gran irritación de Mme. de Maintenon, que hubiera deseado una rápida conclusión. Mme. Guyon se defendía a base de enormes memorias, demostrando que tenía a su favor a los Padres de la Iglesia y a todos los grandes hombres de espíritu; Fénelon la ayudaba discretamente en sus argumentos. Los tres jueces no mostraban idéntica actitud: Bossuet llegaba a Issy en una carroza llena de libros, dispuesto a demostrar que tenía cien veces razón; Tronson, más sutil, temía que una condena demasiado categórica dañara a la causa de los místicos auténticos; Noailles se inclinaba hacia el lado de Versalles. Y, sabiendo lo que allí se pensaba, para ganar en rapidez a los tres jueces, el Arzobispo de París, Harlay de Champvallon, condenaba una vez más al pobre Padre Lacombe y al *Moyen Court* de Mme. Guyon. En resumidas cuentas, se preparó un veredicto; unos «artículos» sacados de las obras guyonianas serían condenados formalmente, pero sin nombrar al autor... Mme. Guyon contaba todavía con numerosos amigos; no se deseaba desacreditar públicamente la que había sido la egeria de Saint-Cyr; y Fénelon, gran señor, contaba con poderosas relaciones.

Durante todas las Conferencias de Issy, no había sido puesto en causa personalmente; él mismo no había trabajado más que bajo cuer-

da, proclamando públicamente que desde el principio estaba de acuerdo con las que fueran las decisiones de los tres jueces. ¿Fue para recompensar esa actitud, o con la secreta intención de alejarle de Versalles; o fue resultado de una hábil maniobra de sus amigas las duquesas? El caso es que en febrero de 1695 fue nombrado Arzobispo de Cambrai, «un obispado rural», dice el desdeñoso Saint-Simon, pero que no le rentaba menos de 200 000 libras. Aprovechó inmediatamente aquella ocasión para agregarse a los tres jueces y añadir algunos artículos que atenuaran un poco el sentido de la condena. Todo parecía en vías de apaciguamiento. Mme. Guyon aceptó retractarse públicamente. Bossuet acababa de consagrar al nuevo Obispo en la capilla de Saint-Cyr, en presencia de Mme. de Maintenon y del duque de Borgoña. El asunto del Quietismo parecía concluido... Y no hacía más que empezar.

Un duelo de obispos: Bossuet contra Fénelon

¿Por qué se reanudaba la disputa? ¿Por qué aquellos dos grandes hombres que hasta entonces no se habían enfrentado públicamente, entablaron un duelo del que ninguno de los dos había de salir engrandecido? La verdad es que no se sabe exactamente, y que las razones fueron muy complejas. El abate Bremond ha imaginado novelescas conspiraciones, forjadas por los jansenistas para desacreditar a la Iglesia oficial que los había fulminado, al mismo tiempo que para apartar de ellos la pública atención; pura hipótesis. Los motivos psicológicos parecen más verosímiles.[1] Fénelon, que se había sometido sinceramente y había declarado a Bossuet que, en adelante «no tendría otra doctrina que la suya», ¿cambiaba ahora de convicción en una de esas vueltas de espíritu que él acostumbraba? Su naturaleza tenía algo de inestable; él mismo confesaba: «No podría decir algo que no me pareciera falso al momento siguiente.» ¿Reprocháronle sus amigos el haber arriado velas, traicionando a la causa del Puro Amor y de la verdadera mística? ¿Obraron en el mismo sentido quienes habían apostado por él y soñado con escalar los más elevados puestos gracias a la conspiración «miguelina»? Además, Mme. Guyon quedaba como vivo símbolo de contradicción. Bossuet la conservaba cerca, en la Visitación de Meaux, con la esperanza de convertirla aún más totalmente; abrumada, huyó de allí, se refugió en París, fue arrestada por la policía, encarcelada en Vincennes y, lo que acabó de ofender legítimamente al Arzobispo de Cambrai, interrogada con demasiada indiscreción acerca de sus relaciones. Su evicción de Saint-Cyr y el verse reemplazado por Bossuet —¡hasta Mlle. de la Maisonfort se hizo antiquietista!—, hirió aún más al sensible Arzobispo. En cuanto a Bossuet, ¿sospechaba que su antiguo protegido hacía un doble juego? ¿Juggaba con excesiva severidad la valiente fidelidad que Fénelon demostró a su amiga perseguida? ¿Vio acaso con disgusto que aquel hombre se hacía su igual e incluso su superior en el episcopado? Algunas frases de una instrucción pastoral del Obispo de Meaux, bastante torpes, pesaron mucho en el corazón del Arzobispo de Cambrai...

A decir verdad, ambos hombres eran tan diversos entre sí, que su antagonismo parecía casi normal. Disputa de generaciones, entre un hombre mayor que avanzaba hacia los 70 años, y un menor ardiente, en la plenitud de los 40. Oposición de temperamentos entre el gran señor altivo, sombrío, meridional, vivo y sencillo por añadidura, y el hijo de burgueses borgoñeses, bien arraigado en la realidad, poco dado a sueños y tal vez más sólido que ágil. Y, sobre todo, mediaba entre ellos esa diferencia de actitud espiritual, de la que ya hemos visto que correspondía a lo que cada uno tenía de más esencial y adecuado a su propio genio. En fin

1. Y, en cierta medida, políticos, como lo ha demostrado R. Scrmittlein en su libro: *El aspecto político de la diferencia Bossuet-Fénelon* (Baden-Baden, 1954). El culto por el Rey del primero y la actitutd más que reservada del segundo para con el absolutismo, se opusieron en el terreno del quietismo...

de cuentas, fueron las razones doctrinales la causa de que se enfrentaran aquellos dos hombres excepcionales, ambos convencidos de mantener los derechos de Dios y del Espíritu, defendiendo el uno la integridad del dogma y de la moral contra peligrosas innovaciones, y luchando el otro por la santa libertad de la vida interior, contra el conformismo religioso y su paralizadora influencia. Y hay que añadir que fue grande el debate entre dos genios acerca de tales materias; aunque las humanas debilidades de uno y otro adversario les llevaran a servirse, en la lucha, de armas que no les hacen demasiado honor.

En julio de 1696, Bossuet redactó una segunda *Instructión pastorale sur les états d'oraison,*[1] y, cuando la hubo terminado, envió a Fénelon el texto, pidiéndole su aprobación. Era su intención, sin duda alguna, subrayar de esa manera que entre ambos existía el mayor acuerdo acerca de los artículos de Issy. Desconfiado, nervioso, Fénelon sospechó una trampa. Entreabrió el manuscrito y vio, en el margen, las citas del *Moyen Court* de Mme. Guyon, hechas sin indulgencia alguna. Cerró el cuaderno, indignado. ¡Qué! ¿Se quería que él cometiera la infamia de aplastar a su vencida amiga? ¿Se le pedía que renegara de aquello que más estimaba en su corazón? Devolvió la obra, al cabo de tres semanas, sin haberla leído, y menos aún aprobado. Después, echándose sobre su pluma y su papel, escribió a toda prisa una *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure,* para exponer su doctrina acerca de la experiencia religiosa y, al mismo tiempo, mostrar cuán fácil era, con sólo tergiversar aquellos pensamientos, transformar en herejes a verdaderos místicos. Leídos objetivamente por un hombre de nuestro tiempo, ambos libros no resultan tan opuestos como pensaron sus autores; los dos contienen grandes bellezas, sobre todo el de Bossuet, y, si Fénelon le hubiera concedido atención más serena, hubiera podido encontrar en él puntos de contacto. Pero sus íntimos pensamientos habían vuelto ya al lado amargo. En cuanto terminó su libro lo envió a sus amigos. El duque de Chevreuse lo llevó rápidamente al impresor, sin que, al parecer, Fénelon estuviera de acuerdo sobre ese paso. Todo fue con tal prisa que las *Maximes des Saints* salieron a la luz más de un mes antes (1697) que los *Etats d'Oraison* de Bossuet. Herido en su vanidad de autor, el Obispo de Meaux juzgó, no sin razón, que el procedimiento había sido descortés.

Aquello fue la ruptura. Furioso contra el «perfecto hipócrita», Bossuet fue a echarse a los pies del Rey para pedirle perdón por no haberle «revelado antes la herejía de M. de Cambrai». Sabía bien lo que estaba haciendo. En Versalles había todo un partido antifeneloniano: todos los que envidiaban su triunfo demasiado bello, todos los que anhelaban su puesto de preceptor, todos los que odiaban a los jesuitas, que eran amigos, no del quietismo, sino de Fénelon; el nuevo Arzobispo de París, Noailles y Mme. de Maintenon, que no perdonaba aún el asunto de Saint-Cyr. Por lo que respecta al Rey, sus sentimientos para con Fénelon eran equívocos: aun admirándolo, le tenía por un «espíritu quimérico», lo que, en sus labios, era una severa crítica. Puede ser que también tuviera conocimiento de la requisitoria —juiciosa— que Fénelon había dirigido contra su conducta moral, su política, sus gastos y sus guerras. Todo esto bastaba con mucho para que el «Cisne de Cambrai» estuviera perdido.

Apenas aparecieron las *Maximes des Saints,* fueron violentamente atacadas. Y con frecuencia por personas que ni siquiera las habían leído, pues eran absolutamente incapaces de comprenderlas. Los rumores menos indulgentes corrían por la Corte y la ciudad; asegurábase que todo el libro no era más que una defensa del Arzobispo a favor de Mme. Guyon; ¿qué relaciones los unían? Los teólogos —que sí que habían leído el libro— eran en su mayoría contrarios; ¡incluso el prudente M. Tronson manifestaba sus reservas! Consultado sobre el caso, el austero abate de Rancé, reformador de la Trapa, contestó que «si M. de Cambrai tenía razón,

1. Bremond ha observado sagazmente, aunque no sin cierta ironía, que las mejores páginas de Bossuet son quizá precisamente aquellas en las que, sin saberlo, sostiene la tesis del Puro Amor *(Bossuet, maître d'oraison).*

había que quemar el *Evangelio* y lamentarse de que Cristo no hubiera venido al mundo más que para engañarnos». ¡Nada menos que eso! Al corriente de todo aquel alboroto, conociendo los chistes y epigramas,[1] sabiendo que sus enemigos confundían expresamente sus ideas, no solamente con el guyonismo, sino aun con el quietismo molinosista, que él desaprobaba, Fénelon cometió un error de táctica. Negóse a participar en un careo sobre su libro, si Bossuet estaba presente; y añadió que, teniendo su conciencia tranquila, no se retractaría en ningún caso. Aquello era ya la guerra abierta.

Uno quisiera ignorar los episodios de esa guerra, por el honor de la Iglesia y más aún por la admiración que se siente hacia aquellos dos grandes hombres. No solamente se lanzaron el uno contra el otro numerosos escritos en los que se mezclaban teología y polémica, sino que ambos recurrieron a procedimientos injustificables. Por dos años, en el terreno de las ideas, aquello fue «una justa en sí magnífica», como dice el Cardenal Grente, mientras Bossuet «se lanzaba a golpear con indignación» y Fénelon «pronto y admirable en sus quites, siempre cortés, se entregaba a la lucha con cruel elegancia y aire de virtud calumniada».[2] Pero en el terreno de los hechos, la lucha fue sórdida. Intrigas de palacio y de policía, violación de correspondencias, injurias y calumnias públicas, difamaciones secretas: nada faltó en este episodio para hacerlo, como justamente dijo Inocencio XII, «desgraciado y deplorable».

Sin desearlo, el Papa se vio obligado a intervenir: el mismo Fénelon apeló a Roma. Negándose a aceptar un veredicto de los obispos iguales a él, declaró que no conocía más que a un juez: el Vicario de Cristo. El golpe era audaz: hábil con respecto a Roma, que se mostró feliz de intervenir; pero torpe, con respecto al Rey, que no podía menos de ver en ello una traición a los derechos de la Iglesia galicana. ¡Era demasiado, quince años después de la Asamblea del Clero y de los Cuatro Artículos! La respuesta del Soberano no se hizo esperar, y fue tanto más viva cuanto que bajo mano corrían ciertos fragmentos del *Telémaco* y algunas reflexiones políticas que más tarde constituirían las *Tables de Chaulnes:* a Luis XIV le gustaba poco que le explicaran el arte de reinar. Desde lo alto cayó la orden de que Fénelon abandonara la Corte y volviera a Cambrai para no salir más de allí. En vano el duque de Borgoña defendió a su preceptor. Fénelon salió de Versalles «bajo un diluvio de afrentas». Se le negó el permiso para asistir a la boda de su discípulo con María Adelaida de Saboya, e incluso para ir a visitar a su sobrina, muy enferma. Su hermano, su familia y sus amigos, fueron envueltos en la misma desgracia. Duraría ésta hasta su muerte —el prematuro fin de su discípulo, en 1711, le arrebató toda esperanza de desquite— y aun más allá, puesto que los canónigos de su Capítulo catedral no se atrevieron a pronunciar su oración fúnebre, y su sucesor en la Academia francesa salió del paso en el tradicional discurso de elogio, de tal manera que el *Telémaco* no fue siquiera citado...[1]

Desgraciado, vencido, presa de numerosos ataques, Fénelon siguió haciendo frente a sus enemigos. A quienes tenían el valor de permanecerle fieles, solía decir con humor triste: «¡Cuidado, tengo la peste!» Pero su florete era tan ágil que Bossuet se sintió herido en numerosas ocasiones. El tono de la disputa subía de semana en semana, de memoria en memoria. El conflicto llegó al colmo con la *Relation sur le Quiétisme* que Bossuet publicó en junio de 1698, verdadero panfleto, digno de las *Provinciales* en el plano literario, en el que el Obispo de Meaux, usando los mismos métodos de Pascal,

1. Se encuentra un eco de esta campaña hasta en los *Diálogos*, de La Bruyère, en el séptimo, por ejemplo, en la exposición de las «Nupcias espirituales». La joven penitente, exclama escandalizada: «¡Ah, padre mío! ¡Qué frases ante una mujer de mi edad!» Por su parte, Fléchier refutó el quietismo en unos versos.

2. Artículo «Fénelon», en el *Dictionnaire des Lettres, XVII^e siècle.*

1. Es este uno de los puntos en que puede adivinarse que la política no estaba ausente de aquellos debates.

trasladó el debate del terreno de las ideas al de los hechos, atribuyó a su adversario pérfidas intenciones y suplió la debilidad de sus argumentos con la violencia de la invectiva: una obra maestra de estilo y de mala fe. Peor aún: utilizando documentos de primera mano sobre Fénelon y Mme. Guyon, Bossuet se dejó llevar a insinuaciones injuriosas —fue entonces cuando se habló de Montan y Priscila— lo que más tarde lamentaría. Pero el exceso mismo del ataque valió a Fénelon, quien replicó con tal fineza, que su mismo rival no pudo menos de exclamar: «¡Oh, este hombre hábil!... ¡Tiene un espíritu capaz de infundir miedo!» La respuesta golpeaba al mismo Bossuet: sin decirlo expresamente, Fénelon acusaba al viejo Obispo, su antiguo maestro y amigo, de haberse servido contra él de una confesión escrita que le hiciera antes de las conferencias de Issy, con el espíritu y toda la confianza de su corazón. Sin duda, no se trataba formalmente de una confesión sacramental, lo que no quiere decir que la indiscreción fuera menos flagrante: en todo caso honraba poco a su autor.

El alboroto era igualmente vivo en Roma, y los medios no eran mucho más elegantes. Ambos partidos tenían allí sus representantes y sus simpatías. Fénelon contaba con el embajador, el Cardenal de Bouillon, sobrino del gran Turena, que detestaba a los Noailles; los jesuitas que, equivocadamente, sospechaban el jansenismo de M. de Meaux; muchos cardenales, temerosos de que una condena pudiera perjudicar a los verdaderos místicos; además, el recurso de Fénelon a Roma había gustado al Papa y a la Curia, donde eran conocidas las virtudes del Arzobispo de Cambrai. Su agente era el abate de Chanterac, un sacerdote muy estimado. Bossuet había enviado a la Ciudad Eterna a su sobrino el abate Bossuet, personaje ambiguo y retorcido, y a un excelente teólogo, Phelippeaux; estaba apoyado por todos aquellos que habían combatido a Molinos, y su prestigio personal era considerable. Dos hechos, bastante abyectos, nos dan una idea de hasta dónde llegó aquel duelo de influencias: los «bossuetistas» comunicaron al Santo Oficio los procesos verbales de los interrogatorios en que el desgraciado Padre Lacombe, ya medio loco, había confesado sus relaciones culpables con Mme. Guyon; los partidarios de M. de Cambrai, por su parte difamaron al Obispo de Meaux, contando que actuaba movido solamente por la envidia, y refiriendo en todas partes la penosa aventura de su sobrino el abate Bossuet, a quien los lacayos del duque Cesarini habían apaleado duramente ¡por haber intentado seducir a la hija de su dueño! ¡Todos estaban bastante alejados de las preocupaciones del Puro Amor!

Ante semejante marea de cieno, casi se agradece al Rey de Francia el que haya intervenido para pedir al Papa que concluyera aquello cuanto antes. Si Inocencio XII hubiera sido un Julio II, un Paulo IV o, incluso un Inocencio XI, la intervención real le hubiera enojado, y el Papa habría enviado al Castel Sant'Angelo a aquel impertinente abate Bossuet que se permitía, como perfecto galicano, dar lecciones al Pontífice, sugiriéndole que escribiera la Bula de acuerdo con los Obispos de Francia. De hecho, el Papa se rindió y aceptó firmar una condena, de tono muy moderado, en la que la obra de Fénelon era declarada sospechosa «de inducir insensiblemente a los fieles a errores ya condenados por la Iglesia...» y de contener proposiciones «temerarias, malsonantes, escandalosas»; pero no se hablaba en absoluto de herejía.

Para Fénelon, aquello era nada menos que un mentís: una derrota. La acogió con grandeza de ánimo. El 25 de marzo de 1699 recibió la noticia de su condena en el instante mismo en que se disponía a subir al púlpito; y dejando el tema del sermón preparado, improvisó una sublime declaración sobre la obediencia debida a las decisiones de la Santa Sede y sobre la virtud de la sumisión. Quince días más tarde, él mismo publicó el Breve pontificio, declarando adherirse a él «simple y absolutamente, sin restricción alguna». Sin duda alguna, experimentaba una especie de amarga alegría al sentirse «menospreciado y digno de lástima» y mostrarse, como le decía Chanterac «firme y tranquilo al pie de su cruz». Pero su actitud no era menos admirable y la verdad es que le engrandeció de manera singular. Poco importa que después, en uno de

sus frecuentes cambios bruscos de humor, escribiera a este o al otro amigo, diciéndoles que se le había condenado por tesis que nunca sostuviera, y que a veces diera la impresión de usar el «silencio respetuoso» que podía asemejarle a los jansenistas. Poco importa que respondiera al gesto de conciliación iniciado por Bossuet con una negativa, gesto al que el Obispo de Meaux, herido y duro, contestó tratando de obtener una condena todavía más formal. La sumisión de Fénelon ponía punto final al asunto. Mme. Guyon acabaría sus días (1717) exiliada en Blois, junto a una de sus hijas; su hijo espiritual sólo la escribiría de tarde en tarde. El quietismo había concluido su trayectoria.

Pero ¿cuáles eran los resultados de la crisis? Considerados objetivamente, los libros nacidos al socaire de aquel suceso, hubieran podido contribuir al progreso del conocimiento de la vida espiritual, permitir, en una confrontación llena de grandeza, definir mejor el papel del impulso místico, de la razón y de la acción en las etapas del alma. Pero el clima pasional de la disputa impidió que se llegara a tan felices resultados. En desquite, surgieron otros menos afortunados. Al condenar justamente el quietismo de Molinos, del Padre Lacombe, de Mme. Guyon, y el semiquietismo de Fénelon, Roma alejó seguramente graves peligros: en substancia, los de la laxitud moral. Pero, como lo había temido Inocencio XII, ¿no se hería con el mismo golpe a la verdadera mística? Sobre todo en Francia, donde cierto espíritu racionalista en pleno desarrollo, encontró ahí no pocas razones para desconfiar de todo impulso interior y denunciar a los «poseídos de Dios». El aburguesamiento del espíritu católico tiene en este episodio uno de sus orígenes. Mas por otra parte, al insistir, ¿no abrían paso a toda la corriente del egotismo romántico que, en el siglo siguiente, hallaría su expresión en Juan Jacobo Rousseau? Otra consecuencia del conflito en que se enfrentaron las dos cabezas de la Iglesia de Francia, fue el envalentonar a los libertinos, a quienes las crueles frases de M. de Meaux y M. de Cambrai hicieron llorar de risa. Una canción corrió por todo París, ya que en Francia todo termina en canciones:

En estas luchas en que dos prelados de
[Francia
parecen buscar la verdad,
uno dice que se destruye la esperanza,
el otro sostiene que la caridad:
pero es la fe la que se destruye, y nadie
[piensa en ello.

Sabiduría popular... ¿Resultaba juicioso provocar las burlas de los maliciosos sobre el Puro Amor?

No tardaría en manifestarse —aunque en diverso terreno— otra consecuencia de la querella quietista: nos referimos a los asuntos jansenistas que, precisamente por entonces, habían vuelto a ser graves en el momento en que Roma ponía término al conflicto de los dos obispos. Llevado por su pasión en combatir a los falsos místicos, ¿no se había cegado Bossuet cuando se trataba de reprimir al jansenismo reincidente? ¿No le parecieron las *Réflexions morales* del Padre Quesnel una especie de antídoto para los errores del fenelonismo? ¿Y no defendió —por desconfianza hacia el Puro Amor— tesis que, acabando con el amor a poder del miedo, habían de alejar de la práctica de los sacramentos y preparar los caminos a la irreligión? Como suele ocurrir en semejantes debates, es la verdad de Cristo y más aún la caridad de Cristo la que sale destrozada. Formalmente, el Papa era el único vencedor, puesto que no había habido más remedio que apelar a él para poner fin al conflicto; e igualmente iba a ser el único vencedor en la segunda parte del gran combate jansenista. Pero espiritualmente, ¿no era toda la Iglesia la que había perdido?

Se reanuda el asunto jansenista: el testimonio de Racine

No habían pasado diez años antes de que la querella a la que el buen Papa Clemente IX creía haber puesto fin, sin que diera nuevas señales de vida. La verdad es que a los jansenistas les había faltado absolutamente la pru-

dencia. La moda de Port-Royal, el alboroto que se hacía en torno al monasterio y a M. Arnauld, no podían menos de suscitar la desconfianza del Rey: a Luis XIV no le gustaba que la luz de la moda brillara sobre otro que no fuera él. Los más celosos de la secta andaban diciendo de un lado a otro que jamás habían sido condenados ni vencidos, y que por lo tanto no se habían sometido a nadie. Los obispos jansenizantes, con el de Angers, Enrique Arnauld, al frente, no cesaban de manifestarse contra el *Formulario*, y en 1676, una disposición del Rey hubo de llamarles una vez más al orden. Para aquellas fechas había entrado en juego un nuevo elemento, que hacía más tensa la situación.

La crisis del *Galicanismo* acababa de estallar, en 1673, a propósito de la cuestión de la Regalía. En vano el conciliador Clemente X trató de detenerla. Cuando, en 1676 le sucedió en el trono de San Pedro el enérgico Inocencio XI, fue evidente que la lucha se entablaría de manera decisiva: ¿Quién triunfaría entre el Papa y el Rey? ¿Y quiénes eran los dos obispos que habían protestado contra las pretensiones del Gobierno de extender el derecho de Regalía a todo el reino? Dos conocidos jansenizantes, Pavillon de Alet y Caulet de Pamiers. El acuerdo de los de Port-Royal con los enemigos del Rey parecía claro. De hecho, la Curia romana se mostraba muy indulgente para con los amigos del Gran Arnauld a quien, se decía con insistencia, el Papa había prometido el capelo, y pedido un plan general para la Reforma de la Iglesia. «Papa jansenista», se murmuró en las cercanías de las sacristías jesuitas. ¿Y no confirmaba esa sospecha el asunto del *Probabilismo?*

Arnauld y sus amigos no habían perdonado en absoluto a los jesuitas. Buscaban a toda costa un desquite. Pascal les había mostrado dónde debía herirse a la Compañía. El infatigable polemista había espigado en diversos tratados casuísticos, de inspiración e incluso de redacción jesuíticas, muchas proposiciones —¡nada menos que sesenta y cinco!— que, en su opinión, revelaban una moral relajada. Muchas de esas tesis procedían de una doctrina «probabilista», mitigada variedad del laxismo:[1] podía tenerse por probable todo aquello que no estaba manifiestamente rechazado por algún texto de la Iglesia, o condenado por un mandamiento de Dios.[2] Las sesenta y cinco proposiciones fueron condenadas por el Papa, en 1679, y, por iniciativa de Bossuet, la Asamblea del Clero reiteró la condena. No se nombraba a la Compañía de Jesús, pero se apuntaba a ella: a petición formal de Inocencio XI, los jesuitas hubieron de elegir General a un notable antilaxista, el Padre Tirso González. La opinión pública vio en los jansenistas a los verdaderos defensores de la moral cristiana, comprometida por detestables blanduras; de golpe, el jansenismo hacía nuevos progresos en diversos sectores de la vida religiosa, lo mismo en Italia y Holanda que en Francia: un jansenismo práctico, poco interesado por las ideas de Jansen acerca de la Gracia,

1. El Probabilismo es uno de los sistemas morales, cuyo principio dice así: «Siempre que se trate únicamente de la licitud o ilicitud de un acto, se puede seguir cualquier opinión verdadera y sólidamente probable, desatendiendo otras igualmente o aún más probables, en favor de cualquier ley humana o divina.» ¡Debemos aclarar este pasaje en el que el autor se refiere más bien al *laxismo* que se contenta con «una probabilidad tenue o dudosa». (Cfr. *Moral*, Arregui-Zalba, Bilbao, 1945, págs. 25 y sigs.) Por un decreto de 26 de junio de 1680, Inocencio XI manda al P. Tirso González «que libre e intrépidamente predique y enseñe... la opinión más probable y que virilmente combata la sentencia... que enseña que es lícito seguir la menos probable...» Entre los errores jansenistas condenados por Alejandro VIII (7 diciembre 1690) se lee el siguiente, formulado por los jansenistas: «No es lícito seguir la opinión probable o, entre las probables, la más probable sentencia que condena el *tuciorismo* o rigorismo absoluto (Denzinger, núm. 1293. Edic. castellana, Barcelona, Herder, 1955, pág. 315). El Santo Oficio había condenado, en 1679, el laxismo. *(Nota del Traductor.)*

2. El Probabilismo iba muy lejos en el sentido de una moral fácil. Decía, por ejemplo: «Cuando las partes contrarias, en un proceso, tienen cada una opiniones igualmente probables que las avalan, el juez puede muy bien aceptar dinero para pronunciar sentencia en favor de una, con preferencia a la otra.»

pero muy apegado al rigor moral. Inocencio XI no había querido tal resultado, desde luego, y sólo deseaba mantener la integridad doctrinal contra los laxistas, como iba a hacerlo contra Molinos y los quietistas. Pero su gesto acabó de inquietar a Luis XIV, que vio en ello el anuncio de una alianza entre Roma y Port-Royal.

El clima se hizo pesado. En la primavera de 1679 había muerto la duquesa de Longueville, la fiel amiga que desde hacía diez años vivía seis meses cada año en su villa de Port-Royal-des-Champs, y una de las pocas personas con quien aceptaba Luis XIV hablar francamente. En el arzobispado de París, al bueno de Péréfixe sucedía M. Harlay de Champvallon, a quien ya hemos visto en el asunto del quietismo, prelado gran señor, magnífico espíritu, costumbres privadas muy poco edificantes y cuya ambición apuntaba a los altos puestos del Estado, a los que nunca llegaría, por otra parte. La Compañía de Jesús, que mediante el Padre La Chaise, confesor real, llegaba al oído del Soberano, excitó su desconfianza; al mismo tiempo, apoyándose en las revelaciones de Margarita María Alacoque —ocurridas cuatro años antes— y en el culto entonces completamente nuevo al Sagrado Corazón, se aplicó a promover una corriente de piedad radicalmente opuesta a la dura religión jansenista. El mismo Bossuet se mostraba inquieto.

Fue el Arzobispo Harlay de Champvallon quien, sabiendo que ello gustaba al Rey, tomó la iniciativa de nuevas medidas coercitivas. El 17 de mayo de 1679, fue a visitar a Port-Royal: mostróse cortés, sonriente, pero implacable. Por orden suya, todas las postulantes y jóvenes pensionistas, todos los confesores, debieron marcharse sin demora. Prohibióse al monasterio la recepción de nuevas novicias; el número de religiosas no debería pasar de 50. Port-Royal quedaba condenado a morir por extinción. Al mismo tiempo, se rogó a Antonio Arnauld que cesaran las reuniones espirituales que tenía en el arrabal de Saint-Jacques. Sintiéndose amenazado, partió para Flandes y después a Holanda; el dulce Nicole se dejó persuadir para hacer otro tanto. Pero el gran luchador no iba a deponer las armas, negándose a volver a Francia, a pesar de las seguridades que se le prodigaban (y de las que Nicole se aprovechó para regresar), multiplicando hasta lo último los escritos polémicos, más «ametralladora teológica» que nunca, más firme también en la convicción de que sus pruebas eran la garantía de su rectitud y elección por Dios.

Antes de salir para siempre de Francia, el Gran Arnauld había tenido una inmensa consolación: el más genial discípulo de las *Pequeñas Escuelas,* al que tanto él como sus compañeros habían creído perdido para el cielo, cautivo del mundo y de las ruinosas pasiones que pintaba en su teatro, Juan Racine, había vuelto a ellos. Después de su matrimonio y del relativo fracaso de *Fedra* (1677) se había hallado a sí mismo. El hermano de Boileau, el abate Jacques Boileau, le reconcilió con Nicole y más tarde, no sin alguna dificultad, con Arnauld. En un famoso diálogo, en presencia de todo el areópago del alto jansenismo, el dramaturgo demostró que su obra *Freda* no era inmoral, y el Gran Arnauld acabó abrazándole. Desde entonces, Port-Royal no tenía mejor amigo que él. Al pintar en su obra las persecuciones de los judíos por parte de Aman, ¿no reflejaba las que sufría entonces el jansenismo? En todo caso, Mardoqueo sería un buen retrato de Arnauld, y las vírgenes de Ester tendrían singular semejanza con las religiosas del valle de Chevreuse. Más aún: al tomar valorosamente posiciones a favor de los perseguidos, Racine aceptaba consagrar su pluma a escribir una *Historia de Port-Royal;* y por su testamento pedía sepultura en el cementerio de Champs, entre los solitarios, a los pies de M. Hamon.

La Pasión de Port-Royal

Cuando Juan Racine murió, en 1698, hacía ya cuatro años que M. Arnauld había cerrado sus ojos y comparecido ante el Supremo Juez; pero, así como él mismo había recibido la llama de manos de Saint-Cyran, de la misma manera dejaba tras sí a un hombre que le relevara: Pas-

casio Quesnel (1634-1719). Era un oratoriano. Recordemos que, en sus primeros proyectos, Jansen y su amigo habían soñado con hacer de los hijos de Bérulle la tropa de choque de su gran ofensiva: pero no lo habían logrado, y el Oratorio no se había hecho, en bloque, jansenista; pero en él se consideraba al movimiento de Port-Royal con menos pasión que en otras partes, a veces incluso con benévola neutralidad, porque se era sensible a sus innegables virtudes y se temía que las brutales condenas contra las doctrinas de austeridad no contribuyeran a desarrollar en las almas tendencias a una moral fácil. El Padre Quesnel era de tales opiniones. Director del Oratorio de París, no había intervenido en las disputas jansenistas: era un piadoso sacerdote, cuya altura intelectual no era, desde luego, la de un Saint-Cyran o un Arnauld —su rostro de tipo ovino, más obstinado que luminoso, lo indica bastante— pero moralmente era de los más respetables. En 1671, había publicado un libro de modestas dimensiones, las *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, en el que los buenos jueces no habían visto más que un tratado espiritual muy estimable, de tono austero, pero nada sospechoso. Los modernos que se acercan a él, hallan en sus páginas un tono pascaliano, e incluso fórmulas cercanas a las de los *Pensamientos*.

Pero el Padre Quesnel fue víctima de un incidente: algo muy frecuente en esa época, y que hoy nos sorprende: ciertas notas personales que el buen Padre había redactado, fueron publicadas sin su permiso. Y dichas notas eran, desde luego, bastante más jansenizantes. Tuvo que esforzarse en desautorizar la edición; pero siempre quedó algo; y cuando en 1681, su amigo el Padre Abel de Santa Marta, general del Oratorio, hubo de abandonar sus funciones a causa de los lazos de amistad que le ligaban a Arnauld, el Padre Quesnel fue arrastrado en su desgracia. Diversos incidentes agravaron las diferencias entre él y su Congregación; por fin la abandonó, para dirigirse a Bruselas, junto al jefe jansenista.

Entretanto, las *Réflexions morales* alcanzaban un gran éxito y repetidas ediciones. A la manera de La Bruyère, Quesnel aumentaba su obra a cada reedición y subía el número de reflexiones morales, de tal manera que el libro acabó por adquirir un nuevo aspecto, infinitamente más jansenista que la edición original. Esta primera edición había sido aprobada por santísimas personas, especialmente por M. Félix Vialart de Herse, Obispo de Châlons-sur-Marne, que incluso la había recomendado a su clero. El Padre La Chaise, lo mismo que el Obispo de Meaux, hablaron de la obra con elogio, y era sabido que el mismo Papa la leía. Ahora bien: ¿merecían semejantes aprobaciones las ediciones siguientes? ¿Y eran válidos los prefacios episcopales que el Padre Quesnel mantenía aún en estas ediciones sucesivas? Los vigilantes adversarios del jansenismo no correrían el riesgo de permitir tal supechería. Dieron comienzo a una campaña contra Quesnel, acusado de ser el lugarteniente de Arnauld. Y, en 1694, las *Réflexions morales* eran denunciadas simultáneamente a la Sorbona y al Santo Oficio.[1]

Aparece en este momento en la escena en que se representaba el largo drama del jansenismo Luis-Antonio de Noailles, Obispo y después Cardenal. Uno vacila en juzgar severamente a aquel prelado piadoso, caritativo, de puras costumbres y vida austera, cuyas intenciones fueron innegablemente rectas, pero cuyo papel no había de ser muy feliz. Basta con verlo, en el retrato que de él hizo Largillière, para comprender que aquel hombre de rostro inexpresivo, de pesada nariz rojiza y sonrisa benigna, carecía de las cualidades de agudeza y autoridad de que hubiera necesitado en el puesto en que

1. La Constitución *Unigenitus* (8 septiembre 1713) de Clemente XI, condenaría 101 proposiciones extraídas de la obra de Pascasio Quesnel, «como falsas, capciosas, malsonantes, ofensivas a los piadosos oídos, escandalosas, perniciosas... blasfemas, sospechosas de herejía y que saben a herejía misma... muchas veces condenadas, y por fin heréticas, que manifiestamente renuevan muchas herejías, y particularmente las que se contienen en las famosas proposiciones de Jansenio y tomadas precisamente en el sentido en que éstas fueron condenadas». Cfr. Denzinger, edic. cit., págs. 329-30. Inocencio XIII, Benedicto XIII y Clemente XII renovaron la condena. *(Nota del Traductor.)*

se hallaba. Sucedió a Vialart de Herse en la sede de Châlons y representó —ya lo hemos visto— un papel importante, aunque confuso, en el asunto del quietismo, como juez —en compañía de Tronson y Bossuet— de las tesis de Mme. Guyon. En 1695, había muerto Harlay de Champvallon: muchos oradores se negaron a predicar su Oración fúnebre, «igualmente impedidos —dice uno de ellos— por la vida y por la muerte» del personaje; entonces, Mme. de Maintenon hizo nombrar a Noailles Arzobispo de París, para que acabara con los deplorables errores y también porque el nuevo Arzobispo era amigo de Bossuet y su elección cerraría definitivamente el camino de Fénelon, al que la Maintenon perseguía con todo su rencor. «Poseía un espíritu corto y confuso, el corazón débil y blando... para los unos, decía blanco; negro, para los otros; es inútil buscar su opinión, puesto que no tenía ninguna»: tal fue el retrato que el Cisne de Cambrai trazó de este hombre: poco lisonjero, pero nada falso.

Uno de los primeros gestos de Noailles en Châlons fue dedicar un mandato pastoral al libro del Padre Quesnel, para repetir y ampliar las alabanzas concedidas por su predecesor. «¡Este libro os valdrá por una biblioteca!» —decía a sus sacerdotes. Cuando fue nombrado Arzobispo de París, los jansenistas cantaron victoria. Inmediatamente, sus adversarios lo dieron por sospechoso. Un primer incidente divirtió bastante a la galería. Los jansenistas habían reeditado un antiguo libro que seguía sus tendencias, la *Exposition de la foi touchant la Grâce*, de Barcos, sobrino de Saint-Cyran; y los jesuitas pidieron al Arzobispo que lo censurara. Gran embarazo fue aquel para Noailles. Aprobar a Quesnel y condenar a Barcos parecía contradictorio, incluso a un «espíritu corto». Apeló a Bossuet para que le ayudara, y éste le sacó de apuros, redactando para él una orden pastoral en la que se desautorizaba a Barcos y se exaltaba a... ¡San Agustín! Poco después apareció un minúsculo libelo, que hizo reír bastante a todos. Los autores anónimos del *Problème ecclesiastique*, dos benedictinos de San Mauro, fingían preguntarse inocentemente si el Noailles que reprobaba a Barcos era el mismo obispo que tan calurosamente había recomendado las *Réflexions morales*.

Entonces Bossuet quiso arreglar las cosas. Tuvo la idea de preparar una nueva edición del libro del Padre Quesnel, expurgada de cuanto la obra pudiera contener de sospechoso. Hizo más aún: escribió una *Justification des Réflexions morales*, en el tono más cálido. «No se contradice a las *Réflexions* —decía— sino por espíritu de prudencia», puesto que, según él, «no se hallaría en ellas más que edificación y excelente consejo». E incluso añadía: «¿No es una manifiesta calumnia el procesar al autor de las *Réflexions* por haber hablado como tantos santos? Si su lenguaje es sospechoso... habrá que estar siempre en guardia contra las expresiones del *Evangelio*, por temor de que algún chismoso venga a decirnos: vos sois un jansenista.» Sobre este último punto, Bossuet tenía entera razón: cierto antijansenismo furioso podía hacer mucho daño. Pero no hay duda de que, para defender una causa, el gran Obispo se ha engañado más o menos con las *Réflexions* y no ha sabido adivinar el otro peligro: el de un jansenismo en pleno renacimiento. No llegó a publicar su escrito, pero lo comunicó a Quesnel.[1] Este, instalado por entonces en el Flandes belga, y creyéndose a buen seguro, se negó rotundamente a hacer las correcciones que le pedía Bossuet, y volvió a editar su libro una vez más, acentuando sus posiciones.

Había un hombre que no se dejaba seducir por las fórmulas quesnelianas: Fénelon. Había concluido por entonces la guerra del Quietismo, en la que el Arzobispo de Cambrai había mordido el polvo. Con frecuencia se le ha acusado de haber querido tomarse el desquite y vengarse de Bossuet y Noailles, enojosamente enredados en el nuevo asunto. No puede prescindirse de tal hipótesis: en aquella alma complicada, bien han podido entrar semejantes cálculos; como también el deseo —más noble— de rehabilitarse a

1. Este escrito no apareció hasta 1710, seis años después de su muerte, al frente de una reedición todavía más jansenista de las *Réflexions*, lo que motivó que se acusara a Quesnel de un nuevo abuso de confianza...

los ojos del Papa y del Rey. Pero no hay duda de que fue también por conciencia del deber por lo que combatió al jansenismo. Su diócesis de Cambrai estaba infestada de jansenistas. Y la sombría doctrina del «Cristo de brazos estrechos» no podía menos de producir horror a aquel hombre que no había cesado de proclamar «que no hay que acercarse a Dios con el respetuoso temor del esclavo, sino con la ternura confiada y abandonada del hijo». A través de sus cartas —¡escribía tantas desde su destierro de Cambrai!— dio a sus amigos la voz de alarma sobre el peligro jansenista y el progreso que aquel error hacía entre las almas. Llegó a conquistar para sus inquietudes incluso al Obispo de Chartres, Godet des Marais, que había estado en los comienzos de la ofensiva contra el Quietismo. Y en la Asamblea del Clero de 1700 no fue la influencia de Bossuet y Noailles la preponderante, sino la de Fénelon y Godet des Marais. Fue condenado un libelo póstumo de Arnauld, en el que el viejo luchador se esforzaba por demostrar que el jansenismo no era más que un *fantasma*, una invención de sus adversarios; la única verdadera herejía era el laxismo, cuyo antídoto era la religión de Port-Royal.

Estas batallas de obispos y teólogos no hacían muy apasionante el debate. Pero de pronto éste se hizo violento. Los jansenistas, que conocían el temperamento de Noailles, quisieron obligarle a tomar posiciones formales, a su favor. Y propusieron al Arzobispo y a su mentor de Meaux, un *Caso de conciencia*. M. Gay, superior de un seminario de Clermont Ferrand, había negado la absolución a M. Fréhel, párroco de Notre Dame du Port, porque este sacerdote había, a su vez, absuelto al abate Périer, sobrino de Pascal y jansenista impenitente, que practicaba desde hacía tiempo el «silencio respetuoso» acerca de la cuestión *de hecho*. ¿Tenía derecho a hacerlo? Cuarenta doctores de la Sorbona le habían dado la razón. Bossuet, furioso por no poder ahogar este nuevo asunto —el opúsculo del *Caso de conciencia* corría ya por toda Francia— envió a Noailles una vehemente protesta. Clemente XI condenó el folleto y a los cuarenta doctores de la Sorbona. Fénelon, en cuatro *Instrucciones* renovó la condena de todos los «sedicentes agustinianos». Y el mismo Bossuet, inquieto por el giro que tomaban las cosas, denunció al Rey el peligro «evidenciado por una infinidad de escritos venidos de los Países Bajos». De pronto parecía surgir una especie de sagrada unión contra el fantasma, demasiado vivo, del jansenismo.

Luis XIV estaba cansado de toda aquella agitación. Cuanto más envejecía, más horror le causaban los no conformistas: sobre todo los jansenistas, en quienes veía —según sus palabras— republicanos, y a los que —dice Saint-Simon— consideraba tan herejes como a los protestantes.[1] Hízose explicar los recientes incidentes y concluyó que el verdadero responsable de aquel alboroto era el Padre Quesnel. No fue más que un fácil juego obtener que su nieto Felipe V, nuevo Rey de España, hiciera arrestar en Bruselas al antiguo oratoriano. La policía española llevó su celo hasta enviar a Versalles todos los documentos confiscados. Descifrados, triturados, comentados, los «papeles Quesnel» fueron leídos al Rey, durante diez años, cada tarde, en presencia de Mme. de Maintenon, por el confesor real. Desde el *Pilmot*, los jansenistas habían mantenido la manía de los artificios de lenguaje. ¡Nada de dudas! No se trataba en absoluto de un fantasma, sino de una cábala: el jansenismo se presentó ante el viejo monarca como un peligro público.

Inmediatamente, el Rey pidió a Clemente XI una Bula que condenara una vez más la secta, y especialmente el *Caso de conciencia*. No sin vacilaciones, porque en aquellos pasos olía algo a galicanismo, Clemente XI aceptó. La Bula *Vineam Domini* fue publicada en 1703, registrada por el Parlamento, aprobada por la Asamblea del Clero; los galicanos declararon

1. Su odio hacia la secta llegaba a confinar con el absurdo: habiéndole contestado cierto general de los ejércitos, a quien reprochaba el haber admitido en su Estado Mayor a un conocido jansenista, que el oficial en cuestión era totalmente ateo, respondió el Rey: «¿Es posible? ¿Me lo aseguráis vos mismo? Si es así, no hay inconveniente alguno y podéis nombrarlo para ese cargo.» El duque de Orleáns no pudo contener la risa cuando contó aquella anécdota a Saint-Simon.

que por aquello solamente les parecía válida e incluso fue aceptada por el Cardenal de Noailles, en un complicado mandato. Fénelon triunfó modestamente. En substancia, la Bula declaraba que no bastaba con limitarse a firmar el *Formulario*, sin creer que el jansenismo fuera una herejía: «Como si estuviera permitido engañar a la Iglesia mediante un juramento y decir lo que ella dice, sin pensar lo que piensa.» Ya no había escapatoria posible; se acabaron los medios de jugar al *de hecho* y *de derecho;* se acabó incluso el refugiarse tras las libertades galicanas, puesto que el Rey no quería más disputas con Roma.

Era fácil a los adversarios del jansenismo acosarlo. Por lo menos, acosar a los jansenistas que no fueran lo bastante hábiles en el juego de la restricción mental, de los dobles sentidos y las reticencias. Tales eran las religiosas de Port-Royal-des-Champs. La moda se había alejado mucho de su valle; las monjas habían envejecido, eran menos numerosas que en otros tiempos, no podían recibir a nuevas postulantes, pero se mantenían siempre fieles y firmes en sus piadosas y austeras prácticas, muy apegadas a los grandes recuerdos de su pasado, y bastante ignorantes de los recientes alborotos. ¿Qué enemigo de Noailles inventó el servirse de estas mujeres para herir al Arzobispo? Se pidió que las monjas de Champs [1] fueran invitadas a firmar una formal aceptación de la Bula. El golpe estaba bien preparado; se esperaba una negativa: si el prelado se asociaba entonces a las violencias que se le exigieran, se convertiría en el horror del jansenismo; si se negaba a participar en el castigo, no haría más que reconocerse jansenizante. ¡Y ya no estaba allí Bossuet para sacarle de tal embarazo! Aquel golpe disimulado iba a ser la ocasión de un drama, de uno de los más célebres y vergonzosos episodios de todo el asunto jansenista.

Olfateando una trampa, las religiosas aceptaron firmar la conformidad, añadiendo solamente estas palabras: «Sin perjuicio de la Paz de Clemente IX.» El Papa se hubiera contentado con esta sumisión condicional. Pero el nuevo confesor jesuita de Luis XIV, el Padre Le Tellier, le dio a entender que aquellas viejas testarudas despreciaban su autoridad. Luis XIV exigió más: una Bula de supresión. La decisión se hizo esperar, en parte porque las religiosas, dignas herederas de los Arnauld, multiplicaron sus apelaciones, en parte también porque el Papa vacilaba ante tan severas medidas. Noailles gemía, acusaba de ingratitud a aquellas monjas que se negaban a oírle y retirar la pequeña frase restrictiva. Como en otra época, Port-Royal-des-Champs se había convertido en el símbolo de la resistencia jansenista frente a todas las autoridades. Llegóse así al otoño de 1709: hacía exactamente cien años, el 25 de septiembre, que ocurriera la Jornada del Postillo...

El martes 29 de octubre, el lugarteniente de policía de Argenson penetró en el monasterio acompañado de arqueros y patrullas de registro. Reunió a la comunidad en la Sala Capitular y, frío, cortés, terrible, conminó la Real Orden. En ejecución de la Bula, las religiosas serían dispersas. Era veintidós mujeres y se habían llevado allí otras tantas carrozas. Cada una de las monjas montó en la suya y partió, acompañada de una anciana, hacia la casa que se le había destinado: a Autun, a Rouen, a Nantes, a Amiens... a todos los rincones de Francia. Iban escoltadas por arqueros a caballo, como si se tratara de los más peligrosos malhechores; y el convento quedó vacío, entregado al pillaje de los soldados encargados de su custodia.

«Un golpe de autoridad como ese —dijo el duque de Chevreuse— no puede dejar de excitar la compasión hacia aquellas mujeres y la indignación contra sus perseguidores.» Y eso era, precisamente, lo que había temido el Papa. Cuantos amigos del jansenismo había en Francia —y entre ellos numerosas almas de fe sincera y de corazón verdaderamente cristiano— soñaron con ir en peregrinación al querido valle del abandonado monasterio; en los desiertos claustros, damas desoladas lloraban y hacían oración. Exasperado por semejantes manifestaciones, Luis XIV quiso acabar de una vez con todo: dio la orden de *destruir Port-Royal.* En

1. Port-Royal de París no era más que una abadía «mundana».

enero de 1710 —durante aquel doloroso invierno de hambre nacional, de frío terrible, de derrota y de angustia— unos equipos de obreros demolieron el convento, las casas y hasta la iglesia; sólo fueron perdonadas las «granjas» de los solitarios. Pero quedaba el cementerio, y los peregrinos afluyeron a él. Llegó la orden de arrasarlo también. Se autorizó a las familias poderosas a llevarse los restos de los suyos: Saint-Etienne-du-Mont, en París, donde ya descansaba Pascal, recibió así las cenizas de Racine; Saint-Médard, las de Nicole; Saint-Jacques-du-Haut-Pas, las de Saint-Cyran. A los demás, a los humildes y anónimos, a todos aquellos que habían deseado descansar su eternidad cerca de los solitarios y de las religiosas, se les exhumó para arrojarlos en una fosa común. Saint-Simon primero, y más tarde Sainte-Beuve, tal vez plumas más vengativas que verídicas, han narrado la atroz escena: los sepultureros, borrachos, trabajaban en el osario; los perros se disputaban los restos todavía no podridos...

Decisión horrible, pero también equivocada. ¿Era acertado hacer de aquellas veintidós viejas religiosas unas mártires? «Las piedras de esta santa casa han sido caras a vuestros servidores, y la tierra ha sido preciosa a su piedad.» Este versículo del Salmo será musitado en adelante como una plegaria en los labios de tantas almas conmovidas por tamaña injusticia. Más tarde, un día en que el pobre Noailles se lamentaba por las dificultades en que seguía poniéndole el jansenismo, cierta dama de gran espíritu le contestó: «¿Qué queréis, Monseñor? Dios es justo, y las piedras de Port-Royal caen sobre vuestra cabeza.»

La Bula "Unigenitus"

Fácil era dispersar a unas cuantas religiosas, arrasar los muros de un convento y echar a unos muertos a la fosa común; más fácil que extirpar el jansenismo de las conciencias. Las señales de su vitalidad eran evidentes en todas partes. Subsistían los monasterios jansenistas: en Gif, en Ile-de-France, las jóvenes monjas, con Francisca de Ségur, obligaban a la abadesa a elevar el pendón de Port-Royal; en Toulouse, las Hijas de la Santa Infancia eran tan abiertamente adictas a la secta que había que suprimirlas; más modestas, las Hermanas de Santa Marta, a las que comenzó a agrupar la viuda del escultor Théodon, sin pretender adherirse a la gran orden cisterciense, continuaban su espíritu en la humilde vida del trabajo campesino y de la oración. Algunos obispos no ocultaban su permanencia jansenizante, y las simpatías en el bajo clero eran innumerables. Las tres parroquias que habían acogido los restos de ilustres exhumados, constituían el triangular bastión de la resistencia parisina. Lo mismo que en las provincias, en la capital funcionaban escuelas jansenistas. A lo que se añadía que la corriente galicana había consumado su unión con la jansenista; cuantos creyeron que al reconciliarse con Roma en 1693, Luis XIV había hecho traición a las libertades galicanas, hacían causa común con aquellos contra los que se aliaran el Papa y el Rey en su operación de castigo. Eran numerosos en la Magistratura, incluso entre el alto personal político y aun en el episcopado, en el que algunos juzgaban excesiva la autoridad de la Santa Sede y demasiadas sus pretensiones.

Fue el P. Quesnel quien aplicó el fuego a la pólvora. En 1708, las *Réflexions morales* habían sido condenadas por el Santo Oficio: después de catorce años de deliberación. El antiguo oratoriano, en vez de someterse, replicó con un hábil panfleto, *Entretiens sur le décret de Rome*. Los galicanos del Consejo del Rey, el Canciller Pontchartrain, el secretario de asuntos extranjeros Torcy, y el Procurador general d'Aguesseau, se opusieron a la recepción en Francia del Breve pontificio, porque la ejecución de la sentencia era confiada, por el texto, a la Inquisición. Enardecido, Quesnel reeditó entonces sus *Réflexions,* muy aumentadas y agravadas, con la famosa defensa de Bossuet al frente: defensa que, naturalmente, no había sido escrita para esta edición. ¡Y el Aguila de Meaux, muerto en 1704, ya no estaba allí para decir si se encontraba o no de acuerdo!

Hubo entonces contra los jansenistas y jan-

senizantes una explosión de furor. Fénelon dio la alarma a sus amigos. El Padre Le Tellier intervino con toda su influencia. Un discípulo de M. de Cambrai, Chalmet, persuadió a dos obispos, el de La Rochelle, Champflour, y el de Luçon, Valderies de Lescure, a fin de que firmaran un mandato que se les había preparado, para asociarse a la condena romana y calificar de «fautores de herejía» a quienes habían aprobado la perniciosa obra. A buen entendedor... Y para que no hubiese dudas acerca de la identidad de aquel a quien se apuntaba, se encargó a jóvenes seminaristas de San Sulpicio que pusieran pasquines del hecho ¡hasta en las puertas del Arzobispado de París! Al mismo tiempo, Fénelon señalaba con infamia a un viejo prelado en una *Instrucción:* se trataba del conocido jansenizante Percin de Montgaillard, Obispo de Saint-Pons. Roma felicitó a los autores del mandato y condenó al desgraciado Percin.

El Cardenal de Noailles entendió perfectamente el significado de aquellas salvas. Envejecido, cansado, menos capaz que nunca de gobernar la más grande diócesis de Francia, reaccionó al ataque con insigne equivocación. Fénelon, no sin ironía, reconoce que tenía «una extremada delicadeza en punto a honor y un gran celo sobre cuanto se refiriera a él». Se enojó y se lanzó: ante todo —dice Saint-Simon— «cometió la falta capital de imitar al perro que muerde la piedra que se le arroja, y que deja en paz al brazo que la ha tirado». Hizo expulsar de San Sulpicio a los sobrinos de los autores del mandato; fluyeron en seguida las quejas al Rey y a Roma; quejas apoyadas por numerosos obispos y por Mme. de Maintenon. Después, reconociendo su error de táctica, se enfrentó abiertamente con la Compañía de Jesús, a la que acusó de ser autora de toda aquella cábala; retiró a los Padres las facultades de predicar y confesar en su diócesis, habló públicamente en términos descorteses de la complacencia de los jesuitas hacia «las supersticiones e idolatrías de la China» —se hallaba entonces en pleno debate el doloroso asunto de los ritos chinos [1]— ¡y llegó a escribir a Mme. de Maintenon para que persuadiera al Rey de la expulsión del P. Le Tellier!

La réplica no se hizo esperar. El Padre Le Tellier, el Cardenal de Rohan, el sucesor de Bossuet en Meaux, el Cardenal de Bissy, aconsejados por Fénelon y apoyados por sus fieles amigos los Chevreuse y los Beauvilliers, sugirieron al Rey que pidiera al Papa una condena formal del libro de Quesnel, y se comprometieron a obligar a todos los obispos a someterse a ella. Eso suponía una grave derrota, tanto para los galicanos como para los jansenistas. Clemente XI pensaba que lanzar una Bula contra las *Réflexions morales* era hacerles demasiado honor; pero no iba a desaprovechar tan bella ocasión —ofrecida por el mismo Rey Sol— de afirmar su autoridad. Nombróse una congregación encargada de examinar una vez más la obra: hecho curioso, sólo uno de los miembros conocía bien el francés. Tras largos meses, urgido por el Rey de Francia, el Papa, promulgó la Bula el 8 de septiembre de 1713. Comenzaba así: «Cuando el Hijo unigénito de Dios, que se hizo hombre...» *Unigenitus:* esta palabra entraría en la historia. La condena del libro de Quesnel — y de modo más amplio— del jansenismo, era formal: «lobo rapaz, falso profeta, maestro de falsedades, astuto, hipócrita, envenenador de almas»: había nueve líneas de epítetos parecidos para calificar al ex oratoriano: algunos pensaron que no merecía tanto honor y tamaña indignidad. En el terreno doctrinal, la Bula no hacía más que insistir y volver a las condenas anteriores, precisándolas; en las 101 proposiciones condenadas, Roma había dejado deslizar algunas que no eran jansenistas, sino galicanas, salidas, palabra a palabra, de Richer.

Quedaba por aplicar la segunda parte del programa: hacer que la disposición pontificia fuera aceptada en todas las diócesis de Francia. ¿Estarían los obispos de acuerdo? Fénelon se erigió en seguida en «ángel guardián» de la Bula, y escribió una memoria acerca del modo de recibirla. Una Asamblea del Clero se pronunció en aquel sentido, a seguido de lo cual 117 prelados aceptaron la Bula «pura y simplemente»; pero unos quince opusieron reservas;

1. Cfr. «*La Era de los grandes hundimientos*».

ocho dieron a entender francamente su oposición y anunciaron que apelaban al Papa para obtener más amplias explicaciones. La Bula *Unigenitus* dividió al clero francés en dos grupos; la oposición estaba apoyada a fondo por todo el partido galicano. El Parlamento no registró la Bula sino a fuerza de amenazas, y la Sorbona no se resignó sino después de haber sido excluidos siete u ocho doctores. ¿Se iba hacia un cisma? El propio hermano del Cardenal de Noailles, sucesor suyo en Châlons, escribía: «Si el Papa se engaña apartándose de la tradición de su Sede, es él quien se separa de la Iglesia.»

Por lo que toca a Noailles, el golpe le sorprendió y desarmó en los primeros instantes. Por un momento, habló de aceptar la Bula; después se rehizo, y sugirió que se pidiera al Papa que no *condenara* sino sólo *prohibiera* el libro de Quesnel. Tras lo cual, intentó acercarse de nuevo a Versalles. París le llamó *«notre reculante Eminence»* y canturreó:

Y Noailles hasta el fin
será semejante a un péndulo
que va y viene y retrocede...

De pronto, el péndulo se inmovilizó, y en un mandato ruidoso, si no muy claro, Noailles prohibió a sus sacerdotes que recibieran la Bula, so pena de suspensión, porque —decía— el juicio pontificio era irregular por defecto de procedimiento y ofensivo para los obispos franceses; pero, al mismo tiempo, condenaba el libro de Quesnel.

El Rey montó en cólera. ¿Es que nunca llegaría el fin de esa hidra jansenista cuyas cabezas se rehacían continuamente? ¿No iba a acabar con esos conspiradores y republicanos? Entretanto seguían apareciendo libros de gran éxito, que eran vehículos de ideas nocivas: así los *Hexaples*, que pretendían mostrar la perfecta ortodoxia de las tesis quesnelianas. Se hizo ver al Rey que en el bajo clero había agitación. D'Aguesseau afirmó abiertamente que, registrada por la fuerza, la Bula carecía de eficacia en Francia. El furor del viejo soberano, más celoso de su autoridad que nunca, se abatió sobre el Cardenal Arzobispo de París. Prohibiósele la asistencia a la Asamblea del Clero; se le trató «casi como a un hereje»; se le impidió que fuera a explicarse a Roma y, en fin, se habló ingenuamente de «descardenalizarlo». Tal proyecto fue incluso sostenido en Roma por el consejero de Estado Amelot, y se sugirió al Papa que convocara en Francia un concilio nacional para deponer al Arzobispo. A lo que Clemente XI contestó, no sin humor, que no se preocupaba de ser entregado, él y la Bula, «como pasto de osos».

El Padre Le Tellier aconsejó entonces al Rey que hiciera registrar en el Parlamento una declaración pura y simple de adhesión a la Bula, que deberían firmar todos los Obispos. Luis XIV convocó al Presidente, al Procurador y a los Abogados generales: pero no pudo vencer sus resistencias. Se contaba por todo París la frase de *Madame* d'Aguesseau a su marido, al salir éste para Versalles: «Vete y olvídate ante el Rey de tu esposa e hijos: piérdelo todo, menos el honor.» Se habló incluso de disponer un lecho de tortura para obligar a los parlamentarios; pero, ¿hubiera tenido el viejo Rey valor para tal cosa? Entretanto, la policía arrestó a unos dos mil jansenistas y jansenizantes, e interrogó a otros mil. Tranquilo, y saboreando su desquite, Fénelon, antes de morir, asestaba a los seguidores de la secta enemiga los golpes fríamente mesurados de sus *Instructions en forme de dialogues*. La crisis parecía llegar a un paroxismo que nunca había conocido. El Papa acababa de ceder y aceptaba la reunión del Concilio; los más prudentes se preguntaban qué de bueno podría salir de aquella asamblea. Pero, en esto, el 1.° de septiembre de 1715, murió el Rey Sol.

Esperanzas y fracaso del Partido jansenista

Con el nuevo reinado —el del pequeño Luis XV; es decir, la Regencia que su extremada juventud hacía necesaria— se entra decididamente en «ese jansenismo siglo XVIII» del

que dice Sainte-Beuve que «ni por todo el oro del mundo y todas las promesas del Cielo le obligarían a dar un paso». Un jansenismo, hay que reconocerlo, cada vez menos estimable, que se aleja sucesivamente del ideal de los primeros hombres de Port-Royal, y toma pura y simplemente las apariencias de un partido, no ya en el sentido de esta palabra en el siglo XVIII, sino en el de nuestros días: un partido político. «Todo comienza en mística y concluye en política»: nunca, tal vez, la célebre frase de Péguy hallará aplicación más oportuna que en este caso.

El «partido jansenista» iba, pues, a afirmarse bajo la dirección de aquel alto estado mayor de prelados galicanos, de nobles curiales y de políticos hostiles a Roma, a los que ya hemos visto adherirse a sus doctrinas. Como suele ocurrir, la masa de los «militantes» no contaba para nada, buenas gentes que no entienden más de las tesis galicanas que de las discusiones sobre la Gracia. Se asiste al crecimiento y ampliación de un movimiento de «presbiterianismo católico», inspirado a la vez en las ideas de Jansen sobre el sacerdocio y las de Richer, que reclama para el bajo clero derechos iguales a los de los ricos beneficiarios: primer indicio del antagonismo que tan dolorosamente se manifestará durante la Revolución. Más inquietantes aún son ciertos elementos que se unen al «partido» y se burlan totalmente, tanto de la Gracia eficaz como de la suficiente: son los «libertinos», escépticos, irreligiosos —y su número crece en seguida— que ven en la prolongada disputa jansenista una cómoda manera de atacar al Trono y al Altar. ¡Digno castigo del espíritu sectario y de la negativa de obediencia este apoyo dado a los descendientes de Saint-Cyran, de Pascal y Arnauld por aliados tan poco estimables! El Cardenal de Forbin-Janson había dicho del Cardenal de Noailles: «sin quererlo ni saberlo, será algún día jefe de partido». Y es exactamente lo que está ocurriendo.

Cuando el Gran Rey haya sido llevado a Saint-Denis, con alivio casi unánime de toda Francia, cansada de aquel reinado de 72 años, los jansenistas alzarán sus banderas. Pero no parecía que el austero ideal port-royalista habría de encontrar gran satisfacción en

el tiempo de la amable Regencia
en que la locura, agitando sus cascabeles,
corría con pie ligero toda la Francia,
donde se hace de todo, excepto penitencia...

tal como lo ha pintado Voltaire. Pero bastaba que el jansenismo apareciera como partido de oposición a las ideas del concluido reinado, para que contara con las simpatías de nuevos grupos, y ante todo del Regente Felipe de Orleáns. Que semejante «fanfarrón vicioso» mostrara benevolencia para con los descendientes espirituales de la Madre Angélica, es un dato que debió bastar para abrirles los ojos. Pero el partido se contentó con ver cómo el nuevo dueño retiraba todas las cartas conminatorias, liberaba a los jansenistas detenidos, recogía su hoja de beneficios al Padre Le Tellier, que fue retirado al Colegio de La Flèche; y cómo algunos obispos prohibían a los jesuitas predicar y confesar en sus diócesis, mientras el Cardenal de Noailles recibía la presidencia del Consejo de Conciencia. Los cortesanos, hasta ayer tan devotos, aplaudieron entusiasmados tales medidas: ¡Tartufo se convertiría en Turcaret, pero invocaba a Quesnel!

De pronto, la resistencia a la Bula se endureció. No era popular en la masa católica, donde no se comprendía muy bien por qué unas fórmulas aparentemente muy ortodoxas habían sido condenadas. La Sorbona proclamó que había recibido la Bula obligada por la fuerza; siguiéronla en esta actitud las facultades de Reims y Nantes. Veinticinco obispos hallaron en la nueva coyuntura política el valor de afirmar que «no habían recibido la Bula sino relativamente». El Cardenal de Noailles, cambiando una vez más su cayado de hombro, habiendo declarado que el recibir el texto pontificio le parecería aceptable a cambio de algunas modificaciones, recibió la súplica de su clero para que se callara y la Sorbona acudió en procesión a pedirle que no cediera. Desde finales de 1716, seis Parlamentos —entre ellos el de París— habían revocado su aceptación.

Toda esta agitación irritó pronto al Regente, que tenía más graves preocupaciones: evitar, si fuera posible, la grave bancarrota financiera,

llamando, por ejemplo, al genial escocés John Law, o conjurar las intrigas de Alberoni, el tortuoso ministro de España. Su único deseo era que le dejaran en paz con todas aquellas historias político-religiosas. Cerca de él, su antiguo preceptor —y ahora su secretario particular—, Guillermo Dubois (1656-1723) a quien se llamaba «el abate» por más que no fuera sacerdote, le confirmaba en esa legítima intención. Ese abate Dubois no era el monstruo de hipocresía, bajeza e intrigas que ha pintado en una célebre página Saint-Simon, herido en su ducal orgullo al ver en el poder a un individuo «bastante común», procedente «de la hez del pueblo» y llegado arriba «a fuerza de griego y de latín». De hecho, aquel «hombrecillo enjuto, flaco, de perfil de garduña y fisonomía caricaturesca» era sobre todo un clarividente ambicioso, que deseaba ser primer ministro y Cardenal y que, para llegar a tan nobles objetivos, tenía necesidad de un trampolín.

El asunto de las *Apelaciones jansenistas* le brindó la ocasión. Cuatro Obispos, Soanen de Senez, Colbert de Montpellier, de la Broue de Mirepoix, y de Langle de Boulogne, hicieron apelación a la Bula al futuro Concilio. La Sorbona se adhirió; después lo hicieron otros dos obispos, entre los que estaba Noailles. De hecho, aquel grupo de *Apelantes,* como se les llamó, no representaba mucho en la Iglesia: dieciséis de los 133 obispos; tres mil sacerdotes, entre cien mil. M. Languet de Gergy, Obispo de Soissons, que se había hecho notar como el más fogoso defensor de la Bula, tenía buenas razones para decir, en sus vehementes *advertencias,* que allí no había más que una débil minoría activa, y todo el partido jansenista la apoyaba. El Regente encargó al Cardenal de Rohan que negociara con aquellos levantiscos; pero no consiguió nada.[1] Clemente XI, a quien esa resistencia exasperaba, hubiera deseado «descardenalizar» a Noailles, a lo que se opuso el Regente, por orgullo galicano. Un decreto del Santo Oficio, y más tarde una Bula *—Pastoralis Officii—* condenaron a los «apelantes», e incluso los excomulgaron. Noailles, endurecido por entonces en la resistencia, apeló contra la nueva Bula igual que contra la *Unigenitus.* Hablábase abiertamente de un cisma, de una iglesia galicana independiente de Roma, de la que sería jefe el Arzobispo de París. ¡No era poca cosa!

Pero entonces entró en acción Dubois. Con habilidad soberana. Hizo saber a Roma que estaba en disposición de aproximar los dos campos enemigos. Por consejo suyo, el Regente intimidó a los intransigentes, haciendo quemar los escritos jansenistas y exigiendo de la Sorbona que borrara de sus registros una moción ingrata para la Infalibilidad del Papa. Persuadió a Noailles para que presidiera, en unión de los Cardenales de Rohan y de Bissy, un comité de obispos que establecería un mandato de aceptación de la Bula, lo bastante vago en sus términos, para que todo el mundo pudiera firmarlo. El Rey publicaría una ordenanza para prohibir «escribir, sostener o perorar algo» contra la Bula. Con la misma decisión se calmaría al demasiado vehemente defensor de la Bula, M. Languet. Así fue proclamado el *Accommodement* (1720). Noailles, tras haber vacilado mucho una vez más, se resignó a firmar el mandato. En cuanto a Dubois, logró la recompensa de su celo: tocóle en gracia el Arzobispado de Cambrai. En ocho días se le confirieron todas las órdenes; consagróle el Cardenal de Rohan y, un año más tarde, el Papa le concedió el capelo cardenalicio. Entretanto, llegaba al puesto de Secretario de Estado para los asuntos extranjeros, y era admitido en el Consejo del Rey, antes de convertirse en «Ministro Principal». El habilísimo hombre había triunfado.[1]

1. Se tiene una idea de aquella violencia y pasión, evocando la pintoresca escena que se produjo en Saint-Léger de Soissons, cuando el vicario general vino a leer el mandato del Obispo Languet de Gergy, que condenaba a los «apelantes». El párroco, que era jansenista, ordenó a la muchedumbre de fieles que salieran, y a los «chantres» que sofocaran la voz de Monsieur el gran vicario a fuerza de cantos sonoros, y a los monaguillos ¡que tocaran las campanas!

1. Cfr. la tesis de Carreyre: *Le Jansenisme durant la Régence* (Lovaina, 1932) donde se cuenta detalladamente estos incidentes. Bien estudiado queda el papel del Obispo Languet de Gergy.

"De parte del Rey, se prohíbe a Dios que haga milagros en este lugar"

De hecho, el *Accommodement* no sirvió para nada. Corrió el rumor de que el Cardenal de Noailles había hecho dos ediciones de su mandato: una, muy sumisa, destinada al Papa; la otra, clandestina, enviada a los más seguros amigos, pues contenía ciertas reservas. De golpe, todo el partido se sintió reforzado en su resistencia. Con todo, esta fecha de 1720, señalaba un giro en la historia del jansenismo: el último. Quesnel había muerto en Amsterdam, el 2 de diciembre de 1719, después de haber declarado en un hermoso testamento, que «nunca había pretendido ni decir, ni escribir, ni pensar nada contrario a lo que la Santa Iglesia católica cree y manda». Con él concluía la estación tercera de esta historia: tras la ferviente primavera de Saint-Cyran, el crepitante verano del Gran Arnauld, este otoño agitado y siempre crepuscular. Ya no quedaba por pasar más que un triste invierno, lleno de tinieblas y tempestades penosas. Cada vez más «político», presa de disputas internas y de secesiones, agitado incluso por un viento de locura, el jansenismo entra en agonía.

Durante todo el pontificado de Inocencio XIII (1721-1724) lleváronse a cabo confusas negociaciones, sin resultado. El nuevo Papa, Benedicto XIII, un dominico sólidamente tomista, resolvió salir de aquella maraña. Un concilio romano declaró que la Bula *Unigenitus* era artículo de fe. Noailles, después de tratar en cuatro artículos una fórmula de cuerpo de doctrina, fue desautorizado. El Obispo de Montpellier, Colbert, invocó la «Paz Clementina» para sostener posiciones jansenizantes, pero el gobierno, de acuerdo con Roma, confiscó sus bienes temporales. El *asunto Soanen* dio aún más que hablar. Soanen era Obispo de la modestísima diócesis de Senez, en la Alta Provenza; era un santo sacerdote, pero de espíritu orgulloso y testarudo. Publicó, en 1726, una *Instruction pastorale* en la que se retractaba de su sumisión al Accommodament, exaltaba a los obispos «apelantes», que eran «los únicos defensores de la verdad», e incitó sin rodeos a la discordia y al cisma. El gobierno ordenó al Arzobispo de Embrun, M. de Tencin, que reuniera un concilio provincial para castigar al recalcitrante. La elección de M. de Tencin era poco hábil, pues aquel personaje no era muy recomendable. Y la intervención del poder político parecía hecha a propósito para irritar a muchos obispos que no aprobaban en nada a Soanen. Treinta y uno se pusieron a su lado, y él mismo multiplicó sus apelaciones, sus embrollos y sus argucias jurídicas. Finalmente, el *Concilio de Embrun* fulminó con la suspensión al pequeño Obispo de Senez, que se refugió en el monasterio de la *Chaise-Dieu,* donde moriría en 1740, a los 93 años, sin haber esbozado la mínima sombra de sumisión. Los jansenistas calificaron de «bandidaje» la acción del concilio; cincuenta abogados parisinos firmaron una consulta jurídica, por la que se declaraba nula su decisión.

Hubo entonces una violenta explosión jansenista en París y en diversas regiones de Francia. Soanen pasó por ser un mártir. Todo aquel que más o menos estaba en rebeldía contra el poder, sentía la propia fibra quesneliana: párrocos, magistrados, burgueses, intelectuales y plebe menuda. El Cardenal de Noailles parecía el jefe de filas del renaciente jansenismo. Cuando, repentinamente, cambió de parecer una vez más, y, bajo la influencia de su sobrina la marquesa de Gramont y del Primer Ministro, el hábil Fleury, sintiendo próxima su muerte, resolvió reconciliarse con Roma y someterse. Cosa que hizo en julio de 1728, con gran formalidad, retractando todos sus mandatos pasados, condenando a Quesnel y sus *Réflexions morales*, y aceptando la Bula. Poco después, murió; París le dedicó un irónico epitafio:

Aquí yace Luis Cahin-Caha,
que devotamente «apeló»
y se enredó en «sí» y en «no»,
hasta que, perdida la cabeza, se fue.

Solamente le lloraron los pobres, acordándose de que aquel hombre había sido toda su vida caritativo con los miserables, hasta el punto de vender sus objetos de plata para dar pan a los desheredados; porque, si es verdad que tenía débil la cabeza, no lo es menos que su

corazón era muy amplio. Por supuesto, inmediatamente después de su muerte, se publicaron unas cartas suyas en las que desmentía su sumisión. Pero ya poco importaba. Prácticamente, el jansenismo episcopal desaparecía con él; su sucesor, M. de Vintimille, aceptó la Bula sin reticencia alguna; la mayoría de los doctores de París hicieron lo mismo; no quedaban más que tres obispos recalcitrantes. Entonces, el Rey publicó un edicto (1730), por el que los beneficios de los eclesiásticos que no hubieran firmado pura y llanamente la aceptación, serían «declarados vacantes y solicitables en pleno derecho». Era bastante para que el grueso del partido volviera a la calma.

Lo que no quería decir que el jansenismo quedara aniquilado. Por el contrario, su resistencia se hizo más áspera, sobre todo en tres ambientes: en el bajo clero, donde las ideas «presbiterianas» hicieron en adelante progresos tanto más rápidos, cuanto que el antagonismo frente al alto clero tenía curso libre: contra el episcopado, lacayo del poder y no muy ejemplar a veces, vicarios y párrocos de porción congrua, más o menos jansenizantes, tuvieron la impresión de defender a la vez el verdadero Cristianismo, las libertades de la Iglesia y sus propios derechos. En los medios parlamentarios, donde toda ocasión parecía buena para resistir al poder, y donde atacar a la Bula en nombre de los derechos de la Iglesia galicana se convertía pura y simplemente en un medio político; en 1730, el Parlamento de París llegó hasta decir en una «memoria», no solamente que «la autoridad eclesiástica recibe del poder secular toda la jurisdicción que ejerce, sino que «el poder real no es superior al de los Parlamentos, porque éstos son el Senado, el Tribunal Soberano de la Nación», lo que era propiamente revolucionario. Es evidente que tales fórmulas hallaban la más favorable acogida en un tercer medio, el de los intelectuales «avanzados», irreligiosos y escépticos, a los que se empezaba a llamar «filósofos». Desde 1727 aparecía una hoja clandestina semanal, las *Nouvelles ecclésiastiques*, redactada por los hermanos Essarts, el abate de Etemare y el abate Francisco de la Roche, impresa en los bosques de la Puisaye, en las lejanas campiñas de la zona de Vitry-le-François, o en los escondrijos parisinos; hojas en las que, no sin humor, se denunciaban grandes y pequeños escándalos del clero, se vituperaba a los jesuitas, se hacía befa de los obispos cortesanos y de los cardenales ministros. Todo aquello, evidentemente, estaba cada vez más lejos del ideal de los solitarios de Port-Royal. Por otra parte, los que, en el partido, creían permanecer fieles al viejo espíritu, padecían otras miserias: a propósito de una pretendida «carta a Nicole», y más tarde a propósito de un tratado de un señor Petitpied acerca «del temor y la confianza», los jefes espirituales del movimiento combatieron entre sí vergonzosamente, cuando ya no había un Arnauld que hiciera de árbitro en sus disputas. Todo aquel desarreglo crecía...

Fue entonces cuando estallaron incidentes que producen enorme sorpresa. Desde hacía tres o cuatro años, se repetía entre los jansenistas que el mismo Dios se manifestaba y venía en su ayuda, igual que había ocurrido en otro tiempo, cuando el milagro de la Santa Espina. Efectivamente, producíanse muchos milagros. Así, en la parroquia de Santa Margarita, la curación de una paralítica, a la voz del párroco, un «apelante» notorio; en la diócesis de Reims, otras dos curaciones inexplicables, ocurridas sobre la tumba de un canónigo quesneliano. Pero eso no era nada, comparado con las que se multiplicaban en el cementerio de San Medardo, sobre la tumba del diácono Francisco de Pâris, piadoso joven que, hijo de un magistrado, se había hecho tejedor, por humildad, y que, en su lecho de muerte, había maldecido la Bula y a los «aceptantes». ¡Nada menos que ocho milagros en un año! Un hidrópico, una cancerosa, tres paralíticos, dos ciegos y, un octavo, mal definido. Varias actas oficiales confirmaban debidamente el carácter maravilloso de las curas.

Pero, habiéndose extendido el rumor, el cementerio de San Medardo fue asediado por hordas de estevados, febriles, sordomudos, ciegos... y, lo que era más inquietante, ¡semilocos y locos completos! Todos declaraban que, apenas franqueado el umbral del cementerio, sentíanse presa de una fuerza irresistible que les sacudía y

echaba por tierra, empujándolos hacia la tumba, todo entre agudos gritos. «Se oye gemir, cantar, gritar, silbar, profetizar, mayar —cuenta un cronista— pero, sobre todo, se danza: se danza hasta perder el aliento.» Se veía a hombres que tragaban guijarros, o se cortaban la piel con trozos de cristal; las mujeres «pataleaban y se retorcían» frenéticamente, en posturas que nada tenían de castas. Los *Convulsionarios de San Medardo* daban que hablar a todo París.

El ruido de aquellas «extravagancias» llegó a oídos del Rey y del Cardenal de Fleury (1653-1743), su antiguo preceptor, un ministro absoluto. Aquel anciano de 63 años, con aire acicalado, tranquilos ojos azules, era un hombre prudente y pacífico; deseaba, por encima de todo, «que su ministerio no fuese histórico». Su reacción fue inmediata: envió a la policía a clausurar el cementerio. Con gran éxito circuló este dístico:

De parte del Rey, se prohíbe a Dios
hacer milagros en este lugar.

Pero los convulsionarios no cesaron por ello en su actividad. Reuniéronse en casas privadas, en los campos apartados, en las bodegas y graneros. Algunas «Hermanas» se dedicaban a profetizar; otras iban a curar a los ciegos con emplastos de saliva y polvo. Existían también los «figuristas» que anunciaban la renovación de la Iglesia por medio del dervichismo y por la conversión de los judíos. Y los «socorristas» que socorrían a los enfermos —sobre todo a los neuróticos— infligiéndoles un duro tratamiento de bastonazos. No faltaban los «Agustinistas», que confundían a Molinos y Quesnel y autorizaban las relaciones entre hombres y mujeres porque —decían— obedecían a un impulso divino y, por tanto, no podían pecar.

Todas estas locuras, que recuerdan algo de «vodevil», desacreditaban al jansenismo al que pretendían pertenecer los convulsos. Mientras los primeros milagros fueron acogidos con entusiasmo, incluso por obispos como Soanen y Colbert —¡el abate jansenista de Asfeld los había comparado simplemente con los de Cristo!— cundió la consternación al oír en San Medardo aquel concierto de locos e histéricos. Algunos médicos de la secta, trataron de justificar las convulsiones; pero con más prudencia, la mayoría las desaprobó; éste fue el origen de nueva cizaña. Fleury aprovechó entonces la ocasión de conquistar un punto para la autoridad; hizo que el Consejo Real rompiera la insolente «memoria» del Parlamento de París; y como los abogados contestaron con la huelga, hizo arrestar a diez, lo que indujo a los otros a una visión más sana de las cosas. En 1731, el jansenismo francés parecía en situación desesperada.

El jansenismo fuera de Francia

¿Poseía el jansenismo fuera de Francia campo de expansión donde pudiera desarrollarse y durar? Eso había ocurrido con diversos protestantismos que, fuera de sus países de origen, habían quedado tan bien sembrados que ahora resultaban difíciles de desarraigar. Pero tal cosa no ocurriría para el movimiento del «Cristo de los brazos estrechos». Es cierto que salió de Francia; e incluso ejerció en diversos puntos una influencia real; pero no llegó, con mucho, a poseer la fuerza conquistadora del luteranismo o del calvinismo. En ninguna parte fue tan viva la lucha por las ideas de Jansen como en la patria de Saint-Cyran y de los Arnauld.

Ni siquiera en Bélgica, donde había vivido el Obispo de Ypres. Y sin embargo, al principio, el movimiento pareció bien implantado desde la época de Port-Royal, cuando Alfonso de Bergh, Arzobispo de Malinas, dejó predicar abiertamente las nuevas ideas. Su sucesor, Guillermo de Precipiano, había mostrado gran empeño en sostener a los jesuitas —hasta el punto que el mismo Inocencio XII hubo de recomendarle moderación— cuando todo un grupo de teólogos agrupados en torno a Ruth d'Ans, hostiles a la Compañía y al molinismo, emprendieron una acción más o menos jansenizante: el colegio de Faucon, que ejercía gran influencia en la universidad de Lovaina, se había con-

vertido abiertamente en centro jansenista. Pero la subida al trono de Carlos V del nieto de Luis XIV, trajo una dura reacción: Felipe V no se limitó a hacer arrestar a Quesnel; desterró a Ruth d'Ans y sus amigos, que no volverían más que con el hundimiento del régimen español, en los carros de los ejércitos protestantes de Inglaterra y Holanda. El canónigo Van Espen, de Lovaina, se puso al frente del movimiento y publicó una serie de tratados violentamente erastianos y antirromanos; Ruth d'Ans volvió; muchos obispos rechazaron la Bula *Unigenitus*, pero no fueron seguidos por la masa del clero. La Regente María Isabel y el Arzobispo de Malinas, Felipe de Alsacia (1716-1750), entablaron una lucha sistemática contra el jansenismo, que se extinguió rápidamente, dejando pocas trazas. Van Espen fue a morir a Holanda.

Fue precisamente en los Países Bajos del Norte, al abrigo de toda injerencia española o austríaca, donde se desarrolló mejor el jansenismo. ¿No había acudido a retirarse allí el Gran Arnauld, lo mismo que Quesnel, evadido de las prisiones episcopales de Malinas? Muchos de los vicarios apostólicos encargados por Roma de conducir la pequeña grey católica que permanecía fiel en medio de una mayoría calvinista, incluso el valeroso Rovenius, mostraron mucha simpatía a las tesis de Port-Royal. Uno de ellos, Pedro Kodde, fue más lejos: en 1699 se había negado a firmar el *Formulario* y fue suspendido por Roma, lo que no impidió que siguiera dirigiendo su iglesia. Quedaba abierto el camino para el cisma. En tal estado llegó el tiempo de la publicación de la Bula *Unigenitus*. Apareció entonces un grupo de «apelantes» y el Capítulo catedralicio de Utrecht, por propia iniciativa, sin advertir siquiera a Roma, eligió en 1723 a un Arzobispo, Cornelio Steenhoven. Un sacerdote francés de las misiones extranjeras, Varlet, que acababa de ser consagrado Obispo Coadjutor de Ispahan, aceptó consagrar a su vez al nuevo Arzobispo, aprobado —según se dice— por prelados franceses como Soanen. Aquello era el cisma. Quedó constituida una Iglesia jansenista de Utrecht, que se mofaba de las condenas de Roma y era muy bien recibida por las autoridades calvinistas, a las que no pedía menos de regocijar aquella nueva división católica. A la muerte de Steenhoven, Varlet, retirado a Holanda, se prestó aún a consagrar a un sucesor. Y a la sede de Utrecht se añadieron pronto, como sufragáneas, las de Haarlem y Deventer.

De hecho aquella Iglesia cismática era bien poca cosa. Su situación era ambigua, porque pretendía no ser jansenista, condenaba las Cinco proposiciones, pero rechazaba al mismo tiempo la Bula *Unigenitus*. ¡Proclamaba bien alto que no se había separado en absoluto de Roma, sino que era Roma quien se había separado de la verdadera Iglesia! A pesar de la aportación de emigrados franceses, no contaba con muchos fieles: a lo más, unos quince mil. Y aun éstos se hallaban lejos de un mutuo acuerdo; la llegada a Utrecht del convulsionista Pierre Le Clerc, y la enseñanza violenta dada por éste —uno de sus libros se titulaba *Rome devenue païenne et pire que païenne*—, contribuyó a introducir el desorden en sus filas. Algo más tarde, en 1763, el Sínodo de Utrecht dividió la secta en dos grupos, uno de los cuales volvió poco a poco al seno de la Iglesia romana. En vísperas de la Revolución Francesa, el cisma de Utrecht no abarcará más que a ocho o nueve mil partidarios, de los cuales treinta son sacerdotes y un arzobispo. Vivirá hasta nuestra época, pero cada vez más insignificante.

La mayor parte del tiempo, el jansenismo no hizo más que dar una cierta coloración a tendencias regalistas y erastianas, mucho más evidentes. En los Estados austríacos, por ejemplo, María Teresa y después José II, en su afán por tutelar a la Iglesia,[1] se apoyaron sobre todos los elementos antirromanos; por ello la Emperatriz eligió por confesores y por médicos a elementos de la Iglesia de Utrecht y el canciller Haunitz haría traducir y propagar las obras jansenistas francesas. En Alemania, donde se tradujo también a Nicole, a Quesnel y la *Histoire de Port-Royal*, de Racine, no pasó más allá de la curiosidad y de algunas burlas hacia Roma. En Portugal, un pequeño grupo janseni-

1. Cfr. *«La Era de los grandes hundimientos»*.

zante, formado en torno al oratoriano Pereira, proporcionará al célebre ministro Pombal argumentos contra los jesuitas. Todo esto, demuestra más política que vida espiritual, salvo en algunas excepciones, tales como en Hungría, donde Francisco II, noble figura de verdadero cristiano, se hizo de la escuela de los Solitarios.

Es necesario hacer especial mención de Italia, donde el jansenismo conoció un desarrollo original, como las búsquedas recientes han revelado. Mucho menos ruidoso y más secreto que en Francia, sorteando lo mejor que pudo las batallas a cara descubierta y con gran alboroto, que tanto agradaba a los parlamentarios franceses, el movimiento jansenista italiano se aplica, como debe hacer más tarde el modernismo, trabajando subterráneamente en la Iglesia, sin brusquedades ni quebrantos. Por esto es por lo que estuvo mucho tiempo ignorado: hoy en día se puede medir mejor la importancia y la influencia, que fue enorme, sobre aquellos mismos lejanos acontecimientos de la religión.

Nació bajo la acción directa del jansenismo francés; había sido llevado por los refugiados, pero las dificultades de paso por los Alpes retrasaron su desarrollo, que fue más tarde extraordinariamente rápido. Se compró en Italia enormes cantidades de libros jansenistas franceses —por millones de francos—, se reeditó y se tradujo muchísimo. En el siglo XVIII, los elementos jansenistas, filojansenistas y jansenizantes se hicieron extremadamente numerosos en todos los puntos de la Península: sus centros principales eran la Toscana, la Lombardía y la misma Roma; pero existían también en Génova, Venecia, Nápoles y en Sicilia. «Los amigos de la sana doctrina», como ellos mismos solían llamarse, constituían todo un núcleo cerrado, donde los miembros estaban en relación constante, se entreayudaban y trabajaban en armonía por el triunfo de la causa. Los adheridos no se reclutaban casi nunca en el bajo clero, muy ignorante y muy poco especulativo para que se interesase por tan altas causas, pero los medios universitarios y eruditos proporcionaban un elevado número. Bibliotecarios como el célebre Muratori, de Módena, o el más curioso, Giovanni Lami, en Turín, Berta, en Roma sobre todo, en el Vaticano, Bottari y Foggini, que constituyeron el armazón del Movimiento.

Las Ordenes religiosas estaban más o menos influidas por el jansenismo, sobre todo los benedictinos y especialmente los de Monte Casino, los de Subiaco y los de San Justino de Padua que fueron los maestros del futuro Papa Pío VII. El movimiento contaba con numerosa simpatía en el episcopado, igualmente en el Sacro Colegio, sobre todo entre los cardenales Neri, Corsini y Passionei, por ejemplo; el R. P. Orsini, dominicano, maestro del Sacro Palacio e importante miembro de la Congregación del Indice, futuro Cardenal, se hallaba también entre los simpatizantes del movimiento. Las personalidades fueron, sin duda, menos destacadas en el jansenismo italiano que en el jansenismo francés; sin embargo, los nombres de Monseñor Bottari quien, durante medio siglo, fue el alma de la propaganda jansenista, Giuseppe Zola, profesor en Padua, Giovanni Lami y sobre todo Scipione Ricci, futuro Obispo de Pistoya y héroe de un curioso conflicto con Roma, no fueron despreciables.

El movimiento tuvo sus periódicos, *Nouvelle Letterarie* y *Annali ecclesiastici*, para los numerosos afiliados. En 1787, el Abad Gregorio podría justamente escribir: «Italia es probablemente el país donde Port-Royal tiene los más sinceros adeptos.»

¿Era solamente Port-Royal hasta donde se prolongaba el jansenismo italiano? «La palabra posee varias facetas», puede haberse dicho. Las tendencias extremadamente diversas confluyen en el movimiento y se alargan hasta el iluminismo y aun hasta el protestantismo. En conjunto se aceptaba la Bula *Unigenitus* y se rechazaban los errores condenados por la Iglesia.

La presión se hacía sobre el rigorismo moral de Port-Royal, de Saint-Cyran y de los solitarios. Una de las ideas fundamentales era la de reformar la Iglesia, reemprender y acabar el trabajo del Concilio de Trento, reintegrar el catolicismo a la verdadera religión centrada en Dios y Cristo, y separar las devociones sobrepuestas, la del Sagrado Corazón especialmente. El antijesuitismo también era una de las bases de la secta: atacar al jesuita, ya que ello de-

El jansenismo se ha convertido en un partido que se mezcla con el galicanismo en la más total de las confusiones. Las pasiones políticas y religiosas con su arsenal de panfletos y caricaturas giran a sus anchas en torno a la bula «Unigenitus». Lo muestra elocuentemente este entierro del papa Clemente XI, que es llevado al infierno precedido por franciscanos y jesuitas; mientras que los santos de la Iglesia, Jansenius, Arnauld y Quesnel ocupan un lugar de honor en los cielos.



Sort de La Constitution. Vnigenitus

mostraba un bello espíritu. Pero a todos sus elementos se añadieron otros, más políticos que religiosos. Una especie de «Galicanismo» italiano, un «jurisdiccionalismo» como era llamado, que intentaba delimitar los derechos de la Sede Apostólica con las tendencias democráticas y presbiterianas. Esto fue motivo de la rápida evolución del jansenismo italiano; en la víspera de la Revolución Francesa son estas tendencias las que se harán dominantes y se podrá ver a los sacerdotes y a los mismos obispos aprobar la Constitución civil del clero, y ayudar más tarde a los revolucionarios a proclamar las «Repúblicas hermanas» de la República Francesa, esperando volver a encontrar a los herederos del origen del «Risorgimento».

Los últimos combates: el asunto de las "Cédulas de Confesión"

En Francia producíanse aún algunos episodios, antes de que el asunto jansenista dejara de interesar definitivamente. Desarrollábanse en un clima muy diverso de aquel en que habían luchado Saint-Cyr, los Arnauld e incluso Quesnel. Un clima literalmente pre-revolucionario. Cierto es que, en principio, se tratará de la distribución de sacramentos, o de la admisión y rechazo de algunas devociones; pero, en realidad, lo que entra ahora en juego es una cosa bien distinta. Cada vez habrá menos «apelantes» convencidos, capaces de creer sinceramente que la Bula *Unigenitus* amenaza en su doctrina y moral al catolicismo, o de ver en ella una tentativa romana para dominar a la Iglesia de Francia; pero abundarán cada vez más los espíritus retorcidos y hábiles en utilizar la singular pasión que el público sigue poniendo en estas cuestiones, con fines que nada tienen de religiosos.

En la carencia cada vez más evidente de poder, ante una situación financiera y social que rápidamente se descompone, los Parlamentos, sin que nada les autorice a ello, ya que no son, como en Inglaterra, cuerpos electos, sino tribunales de justicia, se arrogan el derecho de enfrentarse con el Rey y el Gobierno, halagando con ello a la opinión y defendiendo sus derechos. El asunto La Chalotais muestra hasta dónde llega la ambiciosa insolencia de los altos magistrados.[1] La total alianza del jansenismo con los medios parlamentarios, resulta evidente; para que de ello no haya duda, en 1738 el Parlamento de París se negó a registrar la Bula de canonización de San Vicente de Paúl, porque en ella ¡quedaba malparado el jansenismo! Interviniendo en todos los incidentes suscitados por la secta, lo que desean los magistrados no es otra cosa que lo que ya han dejado entrever en su memoria de 1730: fiscalizarlo todo, lo mismo al Estado que a la Iglesia; imponer su autoridad al mismo Régimen.

Igualmente se hacen revolucionarios, sin darse cuenta del todo, esos párrocos que se agitan y rebelan contra los obispos, proclamando que «el menor de los sacerdotes tiene poder de orden y de jurisdicción», que reciben directamente de Cristo su poder espiritual y que no toca a los obispos el autorizar o no a un sacerdote para confesar. Tales tesis presbiterianas son desarrolladas por el párroco Nicolás Travers, que pasa de escondrijo en escondrijo y de calabozo en calabozo, pero que ejerce influencia. Sin duda, por ese movimiento quiere ayudarse a los sacerdotes «apelantes» y permitir la distribución de sacramentos a los jansenistas. Pero aquel viento de independencia embriaga a muchas cabezas; estos «presbiterianos», por odio a la *Unigenitus* y a los obispos sumisos, se inclinan a concebir una Iglesia independiente de Roma, no jerárquica, sino democrática; a la vez galicana e igualitaria. El sueño se materializará más tarde; recibirá el nombre de Constitución civil del clero…

1. Sabido es que La Chalotais, parlamentario de Rennes, estuvo en conflicto con el duque de Aiguillon, «comandante» de Bretaña como lugarteniente del Gobernador, a propósito de los nuevos impuestos que el Gobierno quería introducir. Este incidente fue el punto de partida para la tentativa, desgraciadamente inútil, del canciller de Maupeou para reformar la Justicia y acabar con la venalidad de los cargos.

Ningún incidente nos muestra más claramente la unión entre aquellas diversas fuerzas, que el llamado asunto de las *Cédulas de Confesión;* es una historia, banal en sí misma, de disciplina eclesiástica; pero abultada arbitrariamente, y con mucho ruido, por los parlamentarios deseosos de afirmar sus derechos y obstaculizar al Poder. En 1746 llegó a París Cristóbal de Beaumont, prelado de un valor moral, de una piedad y caridad admirables, pero cuyas cualidades mayores no eran ni la flexibilidad ni la habilidad diplomática. Conocido antijansenista militante —en múltiples ocasiones sus mandatos habían exaltado la Bula— fue, desde su consagración, la cabeza de turco del partido. Todos sus gestos y obras fueron sistemáticamente deformados; se contaban rumores difamatorios acerca de sus relaciones con una religiosa a la que había colocado al frente del Hôtel-Dieu; se llegó incluso a sospechar de sus obras de caridad. Ahora bien, comprobando que París estaba lleno de sacerdotes sin poderes y facultades, que concedían absoluciones nulas e incluso sacrílegas, el Arzobispo ordenó a sus clérigos que exigieran de los moribundos deseosos de recibir la Extrema Unción una Cédula de Confesión firmada por un sacerdote aprobado por la diócesis, en cuyo defecto se le negaría el entierro en lugar sagrado. Esta medida administrativa afectaba duramente a los jansenistas, puesto que no había sacerdote aprobado si no declaraba sumisión a la *Unigenitus.* No tardaron en estallar incidentes. Bouettin, párroco de Saint-Etienne-du-Mont, negó los últimos sacramentos al antiguo rector de la Universidad, Coffin, y después a un viejo sacerdote, Lemerre; ambos se habían negado a presentar la famosa Cédula de Confesión. Todo el clero quesneliano de Francia se levantó contra Beaumont. El Parlamento de París, apremiado por las familias, ordenó por tres veces a Bouettin que administrara los sacramentos, es decir, que desobedeciera a su Arzobispo. Como el párroco se negara, le fueron confiscados los bienes. El Rey suspendió aquella sentencia. El Parlamento respondió con una orden relampagueante (1752), en la que prohibía a los párrocos exigir la Cédula de Confesión y, al mismo tiempo, atacar al jansenismo desde el púlpito, so pena de ser perseguidos como ¡perturbadores del orden público! Unos meses más tarde, llegando más lejos aún, los parlamentarios calificaron al Arzobispo de «fautor de cisma».

Intervino entonces Luis XV, muy enojado por aquellas disputas, y, con cartas patentes, prohibió perseguir a quien se negara a la administración de sacramentos. Lo que le valió recibir del Parlamento una «gran advertencia» de tono tan insolente, que el Soberano respondió con decretos llevados por sus mosqueteros a las casas de los interesados, por los que algunos parlamentarios eran desterrados a provincias. Cuando, pasados algunos meses, los creyó más pacíficos, los dejó volver, no sin publicar una *Declaración* (1754) que imponía la «ley del silencio» a uno y otro bando. Al mismo tiempo, hacía aconsejar a Beaumont que se mostrara más moderado.[1] ¡En vano! Cuando una anciana jansenista se negó a entregar la Cédula de Confesión, el Arzobispo ordenó al párroco que se mantuviera firme. Nuevo proceso, nuevo juicio. Esta vez fue el Arzobispo de París el desterrado, por haber infringido la «ley del silencio»; un mandato suyo fue quemado por mano de verdugo.

El conflicto se tornaba cada vez más violento. Animados por aquella victoria, los parlamentarios y todos sus amigos desencadenaron una ofensiva. Por toda Francia corrió un epigrama de Voltaire acerca de «las tan famosas Cédulas, que llevan a los muertos al infierno...». En diversas provincias, por ejemplo en Amiens y en Troyes, fueron prohibidos los mandatos episcopales, y quemados por los Parlamentos; a veces, incluso, la justicia confiscó los bienes

1. Es curioso leer en una carta de Mme. de Pompadour a Mons. Cristóbal de Beaumont estas líneas, no desprovistas de prudencia y aun de espíritu cristiano: «Yo desearía que ciertos prelados, en lugar de considerarse Reyes de la Iglesia y hacer Mandatos que el Parlamento quema y la Nación desprecia, prefirieran darnos ejemplo de moderación y amor a la paz. Quiéroos decir que vuestras cédulas de confesión son excelente cosa, pero que la caridad es mucho mejor.»

temporales de los prelados. Ni la Corte ni el Gobierno hacían gran cosa para arreglar el asunto. Un obispo decía, no sin justicia: «Hemos quedado abandonados a los rigores de los Parlamentos.» Y entretanto, en el bajo clero, se constituían verdaderos equipos de sacerdotes insumisos que volaban «como pájaros nocturnos» a llevar los sacramentos a los moribundos cuya hostilidad a las «Cédulas» era conocida.

A decir verdad, muchos obispos creían que Mons. Cristóbal de Beaumont iba demasiado lejos y que no había por qué ser más romano que Roma; ¿por qué exigir aquellas Cédulas de Confesión, de las que no hablaba la Bula? La Asamblea del Clero, aun manifestándose vigorosa y unánimemente contra la instrusión de los seglares en los asuntos religiosos, se dividió sobre la cuestión fundamental y pidió al Papa que decidiera el debate. Benedicto XIV respondió con el Breve *Ex omnibus*, que daba la razón a los moderados. No debía negarse los sacramentos más que a aquellos que eran pública y notoriamente refractarios y que formalmente declararan su no adhesión a la Constitución *Unigenitus*. No se mencionaba siquiera a las Cédulas de Confesión (1756).

Así concluía un conflicto que, si había causado tanto ruido, no había sido más que para poner al descubierto, con el consiguiente regocijo de la galería, las divergencias entre el Parlamento y la Iglesia. Otros incidentes se produjeron todavía, menos tumultuosos, en los que el intratable Beaumont hubo de volver al destierro nada menos que tres veces. A propósito de las censuras que había fulminado contra cierta comunidad de religiosas jansenizantes, a propósito de un mandato publicado por él omitiendo el permiso de imprimir y el nombre del impresor, el Arzobispo tuvo de nuevo bastante tela que cortar con sus enemigos parlamentarios. Más ruidoso, y más desagradable, fue el incidente surgido en 1765, cuando el anciano prelado propuso a la Asamblea del Clero que extendiera a toda Francia el Culto al Sagrado Corazón, acostumbrado ya en diversas diócesis; elevároñse vehementes protestas contra «las visiones de María *à la coque*» (¡sic!) y contra los «cordícolas». Sucediéronse manifestaciones dignas de *Lutrin:* por ejemplo, el día en que Monseñor de París se dirigió a su catedral a celebrar la nueva fiesta, comprobó que todos los ornamentos dispuestos por la liturgia habían desaparecido. Sin duda, algún sacristán jansenista los había robado...

En realidad, todo aquello interesaba cada vez menos. El jansenismo, diezmado en sus últimos jefes por los decretos reales de exilio, perdía importancia; apenas subsistía en algunas diócesis en las que los «apelantes» se beneficiaban de negligencias más o menos cómplices, y en París, donde los militantes verdaderamente ardientes vivían escondidos. El ambiente de la época se hacía cada vez menos favorable a los grandes debates religiosos. La moral jansenista ya no tenía nada que ver con un tiempo de costumbres fáciles, en el que la libertad sexual y el gusto desenfrenado por las especulaciones no se acomodaban en absoluto a principios austeros. Rousseau—a pesar de Monsieur Beaumont, que había condenado el *Emilio*— enseñaba la bondad natural de la existencia, de la actividad humana, lo que era exactamente lo más opuesto a las tesis jansenistas acerca de la miseria del hombre y la Gracia de Dios. Entre la universal indiferencia,[1] el jansenismo se hundía en las arenas de la historia. Antes de desaparecer, gozó su última victoria cuando sus amigos parlamentarios fulminaron con la interdicción a la Compañía de Jesús, culpable de haber sido siempre el adversario impávido de la secta, y a la que tuvo la debilidad de disolver el Papa Clemente XIV, puesto por los jansenistas romanos, cediendo a los Gobiernos que se lo pedían.

En el peor momento del asunto de las Cédulas de Confesión, Voltaire escribía a su amigo D'Argental: «Jesuitas y jansenistas siguen desgarrándose a dentelladas; hay que disparar sobre ellos mientras se muerden.» Y algo más

1. Hay que señalar también que, en los medios que permanecían cristianos, el jansenismo era combatido por corrientes espirituales extremadamente vigorosas, radicalmente opuestas a sus tendencias, especialmente la que procedía de San Alfonso de Ligorio.

tarde, a Helvetius: «¿No conduciría a una conciliación el estrangular al último jesuita con los intestinos del último jansenista?» Estos rasgos de humor, acompañados sin duda de un estallido de risas, deducían la moraleja de toda aquella historia y el mal que, en fin de cuentas, había hecho a la causa de Cristo la demasiado larga disputa jansenista.

Balance del jansenismo

En vísperas de la Revolución Francesa, el jansenismo, ya como gran movimiento espiritual, ya como partido político, había pasado. Lo que de él quedara tras la crisis sería insignificante. En Holanda, la pequeña Iglesia cismática de Utrecht, que permanecerá hasta nuestros días cada vez más reducida,[1] aunque su vehemente hostilidad a la *Infalibilidad Pontificia* la haya llevado, en 1872, a absorber elementos «viejos católicos», también contrarios al nuevo dogma. Su tendencia actual a admitir el matrimonio de los sacerdotes la acerca simple y llanamente al protestantismo. En los demás países, no quedan más que minúsculos núcleos, ligados unos a otros clandestinamente y con el sostenimiento de una caja de seguros mutuos llamada «la Boîte à Perrette» —sigue el gusto por la criptografía...[2]—, en la que los vivos recogían los legados de los muertos. Todavía hoy, perdida entre las innumerables sectas y pequeñas iglesias que proliferan en París, hay una iglesia «jansenista» que depende canónicamente del Obispo de Utrecht, y cuyo centro está próximo a Saint-Jacques-du-Haut-Pas, en otros tiempos uno de los tres bastiones del jansenismo parisino. Algunas órdenes, directamente nacidas de Port-Royal, han llegado hasta nuestra época; las Hermanas de Santa Marta, aunque condenadas por Mons. Affre, subsistieron precariamente; sólo en 1918 dejaron de verse en la aldea de Magny, cerca de Chevreuse, donde regían un dispensario, las cofias blancas de aquellas santas mujeres que, entretanto, habían tenido la prudencia de someterse a un prelado.[1] En cuanto a los «Frères Tabourin», fundados en 1709 por Carlos Tabourin para proseguir la obra pedagógica de Port-Royal, tras una época de gran éxito, sobre todo en el barrio de San Antonio, sus escuelas, más o menos en competencia con las fundadas por San Juan Bautista de la Salle, y sus hijos, desaparecieron en 1887 en medio de dificultades financieras. Todo eso es bien poco.

Pero lo que no es tan poco, es la huella dejada por el jansenismo en la conciencia cristiana, el resplandor y la curiosidad que siguen rodeando a sus grandes figuras y a sus grandes debates. Sobre Port-Royal ha proliferado toda una literatura, en la que los eruditos siguen enfrentándose a fuerza de documentos, casi como en los días del *Formulario* o de las *Unigenitus*. Ríndese un verdadero culto a las ilustres memorias de los solitarios y las religiosas, cuya llama mantienen los «Amigos de Port-Royal».[2] El éxito, ayer, de los seis volúmenes de Sainte-Beuve, y hoy el del drama de Montherlant, no son poco significativos de un estado de ánimo que plantea problemas. Secreto gusto de los franceses hacia aquellos que se mantienen firmes frente a la autoridad constituida, ternura piadosa para con los perseguidos y vencidos, antipapismo inconfesado, sincera admiración por almas que

1. Ver el reportaje de Erich Kunhelt Leddin, *Les foyers jansénistes contemporains en Hollande*, en *La Table Ronde*, diciembre 1954.

2. Perrette había sido una criada de Nicole.

1. Tras la condena, hacia 1840, salió de ellas una nueva formación, la de las Hermanas de Santa María, perfectamente ortodoxas y sumisas, dedicadas a los hospitales y a la enseñanza, que sostienen hoy una hermosa vitalidad, y han salido fuera de Francia, hasta México. — Ver acerca de estas congregaciones nacidas del Jansenismo: M. Th. Le Moing-Klippfel: *Les derniers jansénistes*, en *Ecclesia*, sept. 1955; el libro de S. M. de Erceville, *De Port-Royal à Rome*, París, 1956; y, por supuesto, la *Histoire générale du mouvement janséniste*, de Gazier, citada en las notas bibliográficas.

2. Por mucho tiempo han estado presididos por un consejero en el Tribunal de casación, Henri Jaudon.

fueron, efectivamente, admirables, por grandes caracteres, por valores dignos de mejor causa; de todo hay en esta veneración hacia el jansenismo que subsiste hoy; o más bien hacia Port-Royal, puesto que sus herederos del siglo XVIII eran menos admirables y menos célebres; ¡como si pudiera alabarse la fuente y desdeñar el río que de ella nace!

Sin duda alguna, el jansenismo ha aportado nuevos elementos a la experiencia cristiana, sin cesar múltiple y diversa a lo largo de los siglos; una nueva sonoridad al eterno mensaje. La literatura y el arte dan testimonio; si no es cierto que Pascal y Racine lo deban todo a Port-Royal, como pretende demostrar cierto materialismo histórico[1] que hace de ellos los productos de la célula social-religiosa de Val de Chevreuse, su genio no hubiera sido tal como lo conocemos si no hubieran sido formados por los *Messieurs* y por el pensamiento de Saint-Cyran. Y sin duda alguna, a la dolorosa doctrina del *Augustinus*, y más aún a la austera moral que, como jansenista practicó él mismo, debe Felipe de Champaigne el haber puesto tan inolvidables rostros en esa sombra de angustia y en esa luz de eternidad que se combaten en rasgos patéticos.

No podría, sin gran injusticia, pasarse por alto el papel que el jansenismo ha representado en el despertar del catolicismo, sobre todo en Francia, y también en Italia; si el nivel moral ha sido más elevado que antes, si la fe del siglo XVII ha revestido el carácter grave y austero, llevado hasta el exceso, que ya hemos visto, se ha debido en gran medida a la influencia de quienes, en las cercanías de Port-Royal, daban ejemplo. En «cierta medida», porque, en fin de cuentas, el movimiento port-royalista apenas es separable de todos los que, en el gran siglo de las almas, elevaron la conciencia cristiana, el Oratorio, San Lázaro, San Sulpicio, que, con diferentes medios, tendieron a un mismo objetivo sin caer nunca en la rebelión. Lo que equitativamente puede decirse es que el jansenismo, por su misma extensión, por sus libros y escuelas, ha contribuido a hacer penetrar en las masas cierta gravedad, un respeto por las cosas santas, que han permanecido visibles hasta hoy en el catolicismo moderno. La costumbre de escuchar en pie la lectura del *Evangelio*, ya existente en la Edad Media, pero no en todas partes practicada, fue sistematizada por las parroquias jansenizantes del siglo XVII. Añádase la de levantarse al rezo del *Credo*. Ciertos esfuerzos llevados a cabo por los jansenistas para hacer a los fieles más directamente partícipes en las oraciones litúrgicas, ha dejado también sus trazas, de las que la más evidente es la lectura del *Evangelio en francés*.[1]

Pero estas aportaciones positivas,[2] que son considerables, ¿compensan las pérdidas y las heridas que el jansenismo ha causado al catolicismo, a la Iglesia? En un plano estrictamente religioso, su responsabilidad parece abrumadora. Está fuera de duda que la obra de los santos —la de San Juan Bautista de la Salle, la de San Luis-María Grignion de Montfort, por ejemplo—, fue contrarrestada numerosas veces por los sectarios, que no concebían la santidad sino de acuerdo con las normas de sus filas. Más grave aún: son los jansenistas —Nicole en primer lugar— y todos los jansenizantes, quienes han incoado y conducido con celo doloroso ese «proceso de los místicos» que no puede ser reducido a mero incidente del asunto quietista, y que llevó a detener en seco el inmenso impulso que, a comienzos del siglo XVII había llevado a Dios a tantas almas. Ni la sólida doctrina de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz quedó

1. Cfr. Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché* (París, 1955). — Cfr. acerca de esta obra, el artículo de A. Blanchet: *Pascal est-il le précurseur de Karl Marx...?* (*Etudes*, marzo 1957.)

1. «Bajo la influencia de Port-Royal no cesa de adquirir importancia una nueva corriente en la segunda mitad del siglo XVII: los fieles se ven invitados a no contentarse más con extractos o paráfrasis de la Escritura, sino a tomar contacto con el mismo texto sagrado» (Artículo *Ecriture*, del R. P. du Chesnay en el *Dictionnaire de Spiritualité*).

2. A las que hay que añadir las que hicieron a la erudición cristiana y a la erudición en general. Le Nain de Tillemont fue un maestro en esa disciplina: la crítica histórica debe mucho al jansenista Launoy.

indemne de sus ataques. La vida de unión mística pareció a muchos católicos un estado tan raro como inaccesible que, además, no procuraba ni perfección más elevada, ni mérito alguno; una religión de mandamientos y de preceptos, amenazada de formalismo; eso era lo que yacía en potencia en el antimisticismo de Nicole y sus amigos.

Orientación tanto más inquietante cuanto que, simultáneamente, el jansenismo tendía a disminuir la práctica religiosa, es decir, a privar a las almas de los auxilios sacramentales. En virtud de los escrúpulos que ya hemos visto, de una concepción totalmente falsa acerca de la verdadera naturaleza de los sacramentos, los directores a lo Saint-Cyran separaron a los fieles de la Eucaristía y de la Penitencia. Son innumerables los documentos que testifican este estado de ánimo y sus resultados; a comienzos del siglo XVIII, en la diócesis de Auxerre, un sacerdote se gloriaba de hacer esperar la absolución y la comunión a sus fieles ¡desde hacía diez años! En el Delfinado, un párroco decía con orgullo a su obispo: «En mi parroquia, estoy seguro de que el año pasado no ha habido ninguna comunión sacrílega, ¡porque nadie ha comulgado!» Y solamente hacia finales del siglo XVIII, bajo la influencia de San Alfonso María de Ligorio, se traza claramente otro camino, tan apartado del laxismo como del rigorismo, al que San Pío X, en 1905, acabaría de conducir a la totalidad de la Iglesia. Pero, entretanto, ¿cuántas almas habían perdido el camino del confesonario y de la mesa de la comunión?

Igualmente grave en sus consecuencias, fue la actitud de los jansenistas en el plano de la disciplina. Su negativa a someterse francamente a la Autoridad, sus argucias y discusiones, y, en una palabra, su rebelión, proporcionan sin duda alguna golpes muy graves a la Iglesia. Si es todavía discutible que las ideas de Jansenio hayan constituido verdaderamente una herejía de la Gracia, no se podría negar que la conducta de la secta lleva a una verdadera herejía de la Iglesia, poniendo en tela de juicio la autoridad misma del Soberano Pontífice y hasta su legitimidad. Al mismo tiempo, el «presbiterianismo», al que animó el jansenismo en el siglo XVIII, minaba la autoridad de los obispos y el orden mismo de la sociedad religiosa; la «subordinación de los eclesiásticos de segundo orden», como muy bien escribía en 1717 el Regente, estaba en juego, y con ella, todo el edificio de la Iglesia; la Constitución civil del clero mostrará adónde había de desembocar esa democratización. Y apenas hay que añadir que los violentos ataques, conducidos desde Pascal contra la Compañía de Jesús por cuantas plumas aceradas tenía el jansenismo, llegaron a desacreditar, temporalmente, a una formación que podía tener sus defectos, pero que no dejaba de constituir una de las fuerzas más sólidas de la Iglesia. Así derribaron una de las columnas del Templo.

Y no solamente ésta. La crisis jansenista fue extremadamente peligrosa, en otros aspectos, para la causa cristiana. En sus comienzos, el movimiento de Port-Royal no había aparecido —recordémoslo— más que como una vanguardia de las santas fuerzas puestas en movimiento por el Concilio de Trento; muchos excelentes católicos no hallaron diferencia alguna entre San Francisco de Sales, Bérulle, Condren y Saint-Cyran; todos igualmente animados por el espíritu de Reforma. Cuando el jansenismo se hizo desviación doctrinal, y después rebelión contra la Iglesia, cuando ésta hubo de condenarlo, surgió un equívoco acerca de la misma Reforma tridentina y de todo cuanto de ella procedía. Habrá que esperar mucho tiempo para que los católicos aprecien justamente la obra del Concilio y dejen de confundir los mensajes de los santos con sus contrarios.

Por otra parte, es evidente que aquellas disputas sin cesar renovadas, a las que los católicos se enfrentaban sin una guía, no podían más que atentar a su común prestigio. Lo mismo que, en el asunto quietista, los contemporáneos se dieron cuenta perfecta de lo que en ellas había de degradante y peligroso. «Triunfan los libertinos —escribía Bossuet— y toman ocasión de trocar la piedad en hipocresía y las cosas de la Iglesia en materia de burla.» En cuanto a las convulsiones y los espectáculos que tuvieron por escenario el cementerio de San Medardo,

apenas hay necesidad de decir hasta qué punto parecieron escandalosos a las almas honestas, que se preguntaban si el Cristianismo consistía en aquello.

¿El jansenismo aposentador de la incredulidad? La expresión parecía severa; pero, en gran medida, es verdadera. Si la Iglesia se halló en el siglo XVIII tan impotente «y desarmada, e inmediatamente acribillada por los dardos persas de Montesquieu», como dice Sainte-Beuve, no fue desde luego sólo por los errores de Port-Royal y sus herederos, pero también a ellos les cupo una pesada responsabilidad. Y no solamente a causa de sus críticas y de su rebelión. El excesivo rigor que trataban de imponer, separó del Cristianismo a muchas almas tibias, a cristianos del montón que se hallaban poco cómodos en un sistema en el que, decía el Padre Bonal, «nada hay virtuoso si no es heroico, nada cristiano si no es milagroso, nada tolerable si no es inimitable». Y es uno de los más ilustres port-royalistas quien nos enseña que, cuando se quiere hacer el ángel, se corre el riesgo de quedar en bestia. A fuerza de repetir al hombre que, en el lamentable estado de pecado en que está, no es movido más que por sus pasiones, ¿no se corre el riesgo de que concluya que, en tal caso, lo más sencillo es entregarse al instinto y al placer? A fuerza de «sacar de la Escuela y de la Iglesia las materias teológicas y de proponer a la razón laica que decida sobre determinado dogma», ¿no se está sirviendo a la causa del racionalismo? Y a fuerza de exaltar la trascendencia de Dios, de hacerlo más y más inaccesible, ¿no se corre el peligro de que el hombre deje de esperar en Él? O, como lo ha señalado un escritor de tendencias marxistas,[1] que reemplace, como ocurre en nuestros días, la trascendencia de un Dios sobrehumano, por la de la comunidad humana, «uno y otra al mismo tiempo exteriores e interiores al individuo»? Si los enemigos de Port-Royal, dando la mejor parte a la naturaleza y a la razón, han trabajado a su vez por las filosofías racionalistas y por Rousseau, está fuera de duda que el jansenismo ha contribuido poderosamente a la crisis de los espíritus y de las conciencias que se desarrolla simultáneamente a los ruidosos episodios de la interminable querella. «Por la hendidura abierta —añade aún Sainte-Beuve— entraron Saint-Evremond, La Fontaine, Bayle y otros muchos.» «Pascal ha preparado el camino a Voltaire», escribe Lanson, y la fórmula es menos paradójica de lo que parece. Los profundos creyentes de Port-Royal y el héroe de la «noche de fuego» no habían querido, desde luego, todo esto..

1. Goldmann, loc. cit. — Como nota el P. Blanchet en *Etudes*, abril 1958, al referirse al erudito libro de Geneviève Delassault acerca de *Le Maistre de Sacy et son temps*, en nuestros días, muchos que no son en absoluto cristianos se presentan como campeones de un jansenismo intransigente.

INDICE ONOMASTICO

Abate Saint-Cyran (Juan Ambrosio Duvergies de Haurame) 180, 237, 238, 239, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 262, 264, 282, 284, 287, 290, 301, 302
Abelly 19, 26, 52, 78, 94
Agrippa de Aubigné 142, 151
Alain de Solminihac 69, 78, 272, 273
Alemania 87, 104, 105, 107, 112, 116, 117, 178, 185, 206, 233
Alsacia 116, 167
André Duchesne 131, 138
Andrés Portail 22
Antoine Le Gras 30
Antonio Godeau 52, 55, 56, 78, 83, 129, 137, 138, 185
Antonio Le Maistre (solitario) 176, 241, 244, 250, 262
Arnaul de Pomponne 241, 262
Arnauld, padre e hijos:
  Antonio, abogado, auditor de cuentas 131, 151, 241, 242, 244
  Antonio (El Gran Arnauld) 197, 216, 241, 242, 244, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 262, 263, 281, 282, 283, 290, 293, 295
  Catalina (Sor Catalina de San Juan) 241, 242, 244
  Catalina Marion, esposa de Antonio y madre de los Arnauld 241, 242
  Enrique (Obispo de Angers) 241, 261, 281
  Jacqueline (Madre Angélica) 37, 39, 65, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 253, 255, 258, 259, 260, 290
  Juana (Madre Inés) 37, 81, 241, 243, 247, 249, 262
  Roberto de Andilly 241, 242, 252, 253, 262, 263
Aristóteles 75
Austria 28, 116, 125, 204
Auvernia 242
Aviñón 163, 214, 225
Abadías, basílicas, conventos y monasterios
  Charonne 161
  Chartres 39
  Cluny 66, 94
  Chaise-Dieu 292
  Fulda 88
  La Fleche 290
  La Trapa 201, 202, 203, 204
  Monte Casino 296
  Port-Royal, de París 242, 247, 249, 257, 260
  Port-Royal-des-Champs 19, 65, 73, 75, 77, 82, 89, 148, 157, 175, 176, 177, 179, 183, 185, 203, 210, 227, 239, 240, 252, 253, 254, 255, 256, 261, 263, 264, 281, 282, 283, 286, 290, 294, 296, 300, 301, 303
  Reims 137
  San Juan de Letrán 89
  San Marcos 90
  San Pedro 89, 90, 91, 92
  San Sulpicio 24, 26, 60, 61, 62, 63, 68, 74, 79, 83, 89, 92, 98, 187, 196, 200, 201, 206, 211, 213, 251, 254, 273, 275, 301
  Saint-Cyr 274, 275, 276, 277, 297
  Saint-Cyran 185, 194, 236, 240, 247, 292, 296
  Saint-Lazare 23, 24, 26, 27, 38, 39, 42, 60, 83, 177, 254, 301
  Saint-Léonard-de-Chaumes 13, 14

Bach 233
Barbieri Gercino 90
Bartolomé Holzhauser 88, 98, 100
Bartolomé de los Mártires 52
Baronio 100, 117
Batalla de San Gotardo 165, 224
Baviera 108, 182, 202
Beaumont 298, 299
Beauvais 38, 73, 261
Belarmino 100, 117, 131, 132
Bélgica 86, 122, 294
Benigno Joly 39, 59, 77
Benito Odescalchi 224, 225
Bernini, Lorenzo 89, 90, 91, 92, 97, 229, 230
Berthe 39
Bizancio 115, 147
Blas Pascal 13, 44, 49, 50, 81, 87, 93, 176, 189, 247, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 264, 273, 279, 281, 287, 290, 301, 302
Bohemia 87, 101, 102, 103, 105, 110, 116, 121, 124, 166, 216, 230
Boileau Jacques 282
Boileau Nicolás 262
Borgoña 28, 170, 214
Borromini 90, 229
Bremond Henri 19, 45, 46, 48, 51, 56, 83, 84, 94, 174, 202, 246, 247, 248, 255, 258, 266, 273, 276
Bretaña 70, 207
Bruselas 273
Bourdaloue 51, 95, 155, 172, 177, 179, 186, 187, 188, 194, 198, 204, 232, 247
Bourdoise, Adriano 14, 25, 27, 41, 56, 57, 58, 62, 74, 77, 79, 88, 93, 201, 208, 211, 239, 244
Burdeos 153
Bulas
  Cum occasione 252
  In Eminenti 249, 251
  Inter multiplices 163
  Pastoralis Officiis 291
  Regiminis apostolici 261

Romanum dece Pontificem 226
Unigenitus 148, 226, 288, 289, 291, 292, 295, 296, 297, 298, 299, 300
Vineam Domini 285
Zelus domus meae 113

Cardenales, Obispos y Arzobispos, de (I)
Andrés Colbert 145, 146, 162, 210, 292, 294
Baudrillart 147
Bérulle, Pedro de 13, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 25, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 65, 69, 75, 86, 87, 88, 89, 95, 109, 118, 172, 178, 179, 190, 201, 213, 239, 242, 247, 264, 283
Bossuet, Jacobo-Benigno, Obispo de Meaux (El Aguila de Meaux) 24, 26, 34, 39, 50, 57, 75, 78, 94, 95, 125, 135, 138, 141, 143, 144, 145, 150, 151, 154, 159, 161, 162, 168, 169, 172, 174, 175, 177, 178, 181, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 217, 227, 232, 233, 256, 260, 262, 264, 269, 271, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 286, 287, 302
Caulet 251, 261
Enrique de Verneuil, Obispo de Metz 13, 53, 96
Fénelon Francisco de Salignac de la Mathe (Cisne de Cambrai) 63, 78, 79, 81, 95, 135, 140, 142, 147, 155, 164, 168, 169, 173, 178, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 228, 232, 264, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 286, 288, 289
Francisco de Bourdeilles, Obispo de Périgueux 11
Grente 107, 196, 278
Juan Bautista Colbert 145
La Rochefoucauld, Francisco 56, 65, 66, 67, 72, 173, 183, 188, 189
La Rochela 126, 127, 128, 129
La Valette 53, 112, 134
Le Camus (Juan Pedro) 47, 152, 182, 183, 198, 200, 265, 270
Juan Antonio Pablo de Gondi, Cardenal de Retz 15, 34, 39, 44, 52, 53, 134, 175, 185, 260
Juan-Francisco de Gondi, Arzobispo de París 22, 26, 78
Luis de Lorena 57, 58, 66
Luis Antonio de Mailles 269, 275, 277, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292
Mazarino 36, 38, 39, 42, 53, 69, 80, 93, 96, 112, 113, 125, 129, 130, 134, 137, 144, 149, 150, 157, 253, 254, 258, 259
Pallavicini 57
Perefixe, Arzobispo de París 260, 261, 282
Spínola 166, 216
Ricci 266
Richelieu Armando du Plessis 24, 28, 34, 37, 45, 53, 54, 58, 60, 62, 65, 66, 67, 69, 73, 74, 78, 81, 99, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 144, 145, 150, 202, 230, 239, 248, 249, 274
Canadá 178
Canciller Domingo Séguier 69, 72, 137
Caraffa (Nuncio) 110
Caravaggio 90
Carlos Démia 208, 211
Carraci 230
Claudio Joly 199, 200
Clichy 14, 15, 18
Colegio des Bons-Enfants 22, 26, 27
Colegio de Clermont 254, 257
Colegio de Santa Pulqueria 236, 238
Compañía de Jesús (ver jesuitas)
Concilio de Embrun 292
Concilio de Lyon 160
Cromwell 40, 113, 119, 123, 129, 130, 219, 221
Concilio de Constanza 162
Concilio de Trento 14, 16, 25, 27, 40, 44, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 68, 71, 74, 80, 87, 89, 91, 95, 97, 113, 116, 144, 158, 177, 198, 216, 217, 223, 232, 236, 237, 243, 251, 296, 302
Condé, militar 39, 105, 135, 167
Conde-Duque de Olivares 100, 106, 132, 176
Constantinopla 165
Corbie 28, 85, 105
Corneille 75, 95, 172, 173, 183, 193
Cristiandad 25, 43, 44, 71, 89, 97, 99, 105, 109, 113, 114, 115, 135, 166, 180, 194, 197, 209, 216, 217, 223, 228, 229, 243, 247, 248, 255, 293, 303
Cristianismo (ver Cristiandad)
Cristián IV de Dinamarca 103, 106, 123
Cristo 9, 17, 20, 43, 83, 84, 124, 133, 180, 181, 240, 246, 255, 274, 296

Champaña 28, 37
Châtillon-des-Dombes 9, 10, 16, 29, 38, 80, 85, 174
China 115

Danubio 218, 219, 223
Delfinado 70, 131, 156, 168
Descartes 18, 44, 67, 75, 94, 102, 123, 192, 232
Dijon 73, 270
Dinamarca 123, 216, 220
Dios 20, 49, 51, 141, 169, 171, 173, 176, 178, 180, 181, 184, 246, 274, 277, 296, 303
Dniéper 120

Domingo Bañez 238
Dominichino 90, 91
Duque de Bouillon 126

Eckhar 265
Edmundo Richer 133, 237
El Gran Condé 176, 189, 190
El Guercini 89
Emilio Mâle 91
Erasmo 47, 236
Erasto Tomás Lieber 102, 132
España 28, 44, 86, 92, 100, 101, 107, 117, 119, 122, 125, 176, 184, 185, 205
Espíritu Santo 182
Esteban Blatiron 24
Esteban Pasquier 131
Europa 23, 85, 86, 99, 102, 109, 110, 113, 115, 116, 124, 125, 131, 156, 167, 169, 171, 222, 230

Felipe de Champaña 89, 92, 263
Felipe Manuel de Gondi 15, 34
Fernando Buisson 211, 214
Fray Angélico 89
Flandes (ver Países Bajos)
Fléchier 75, 95, 135, 150, 156, 187, 194, 199, 204, 209
Florencia 199, 200
Francia 9, 23, 28, 36, 39, 44, 45, 67, 71, 85, 86, 89, 92, 99, 102, 105, 107, 112, 128, 156, 164, 169, 170, 175, 178, 184, 185, 202, 205, 210, 222, 261, 265
Franco-Condado 89, 105, 108, 116, 166, 167
Francisca de Gondi 15
Francisco de Coudray 22, 39
Freud 269

Galileo 102
Gastón de Renty 37, 51, 78, 84
Giambattista Lulli 93, 232
Ginebra 123
Grousset 43
Guido Coquille 131, 133, 138
Guido 90
Guillermo de Orange 113, 130, 165, 166, 220, 221, 222, 233
Mari (esposa) 220, 221, 222

Händel (músico) 233
Harloy de Champvallon 275, 282, 284
Holanda 116, 119, 122, 144, 156, 281, 282, 300
Hugo van Groot (Grocio) 115, 124, 125, 132, 216
Hungría 121, 122, 216, 218, 223
Herejes
Arrio 237
Calvino 9, 91, 122, 123, 124, 126, 245
Juan Huss 106, 222
Lutero 91, 112, 245, 265
Nestorio 237
Teodoro de Beza 126

Iglesia 15, 18, 36, 42, 52, 73, 74, 77, 81, 84, 85, 89, 90, 98, 99, 100, 102, 107, 108, 110, 118, 131, 144, 146, 147, 155, 156, 161, 162, 167, 173, 174, 178, 180, 183, 193, 206, 216, 222, 235, 258, 261, 266, 278, 295, 297, 303
Inglaterra 91, 99, 101, 116, 122, 126, 127, 128, 130, 221, 295, 297
Irlanda 40, 87, 119, 221
Isabel de Valois
Islam 122, 223, 266
Italia 87, 89, 90, 92, 99, 111, 179, 182, 202, 204, 205, 210, 230, 233, 282

Jacobo Guyon 268, 269, 271
Jansen, Cornelio (Jansenio)
Jansénius Cornélius, Obispo de Ypres 38, 227, 236, 237, 239, 245, 246, 248, 251, 252, 254, 258, 261, 264, 266, 282, 283, 290, 294, 302
Janson 237
Jaqueline Pascal 210, 253, 259
Japón 115
Jean Beynier 9, 10, 51
Juan Bautista Gault 54, 57, 69
Juan Bautista Olier 86
Juan Claude 151, 155

La Bruyère 135, 148, 153, 167, 173, 184, 187, 189, 194, 283
La Fontaine 135, 148, 154, 174, 175, 176, 183, 263, 303
Lancelot 26, 224, 245, 253, 260, 262
Languedoc 69, 130, 152, 155, 156
La Rochela 13, 29, 38, 69, 72, 118, 126, 127, 207, 208, 288
Le Bret 131, 137
Lefêvre d'Etaples 82
Leibniz 216, 217
Le Maistre de Sacy 177, 241, 244, 262
Lepanto (batalla) 115
Le Puy 63
Lieja 76
Limoges 72

Londres 175
Lorena 28, 37, 66, 69, 105, 113, 116
Lorenzo Scupoli 78, 82, 86, 140
Luis de Lascaris 198, 205
Luis de Montalte 254, 256
Luis Tronson 201, 208, 212, 254, 273, 275, 277, 284
Lyon 63, 181, 211, 270

Madames, de
Acarie (La Bella Acarie) 15, 17, 48, 50, 52, 65, 178, 273
Caylus 141
Gondi 15, 16, 21, 22, 24
Goussault 29, 32
Guyon, Juana María 193, 196, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 279, 280, 284
Hautefort 29
La Fayette 183
Longueville 23, 261, 262, 282
Maintenon 140, 142, 145, 147, 151, 152, 153, 161, 163, 171, 175, 197, 214, 269, 270, 274, 275, 276, 277, 284, 285, 288
Maupeou 29
Miramion 29, 270
Montespan 142, 145, 148, 175, 186, 187
Olier 62
Perier 255, 257
Sable 256, 262
Sevigné 143, 154, 168, 175, 180, 183, 187, 188, 227, 253, 262, 263, 275
Villeneuve 29, 62, 74
Mademoiselles, de
Fontanges 142, 145
La Chassagne 10
La Maisonfort 270, 275, 276
La Vallière (Luisa) 65, 94, 142, 148, 176, 186, 188
Le Gras (Luisa de Marillac) 30, 31, 32, 33, 41, 72, 74, 93
Marivault 142
Polaillon 29
Mabillon 202, 204, 267
Madre Angélica de San Juan 259, 260
Mar Báltico 120
María de Agreda 86, 140, 178, 179, 193
María de Médicis 30, 107, 109, 111
Mar Negro 120
Marsella 12, 34, 72, 78, 270
Massillon 95, 135, 141, 142, 171, 177, 183, 185, 186, 187, 194, 198, 199, 201
Mascaron 135, 194, 199, 201
Mateo Regnard 37
Maximiliano de Baviera 100, 105, 110
M. de Cambrai 277, 279, 280, 288
M. de Gondi 16, 22, 51
M. de Comet 11
M. de Roquette 199, 200, 203
Madagascar 41
Madrid 103, 108, 109, 111, 112, 115, 122, 228
Maguncia 88
Maquiavelo 107, 108
Metz 191, 202
Michelet 136
Miguel Angel 91
Miguel de Molinos 225, 266, 268, 279, 280, 282, 294
Miguel Le Nobletz 21, 69, 70, 93
Milán 111, 112, 204
M. du Val 16, 23
M. Montorio 12
M. Olier, Jean Jacques 24, 25, 26, 27, 29, 39, 43, 46, 48, 49, 52, 59, 61, 62, 63, 68, 74, 78, 79, 81, 83, 88, 92, 93, 95, 100, 109, 172, 176, 178, 179, 199, 208, 211, 212, 231, 247, 251, 264, 265, 273
M. de Renty 73, 81
Molina, jesuita 47
Molière 75, 76, 78, 94, 135, 172, 173, 184, 193
Monseñor Calvet 268, 272
Montaigne 12, 15
Montesquieu 303
Monteverdi (músico) 93
Montauban 29, 126, 153
Montaña Blanca (batalla) 103, 106, 110, 121, 124, 215, 223
Montpellier 127, 149, 152, 153
Moravia 165
Murillo 89
M. Singlin 244, 252, 253, 254, 258, 259, 262
Munster 221, 228

Nantes 290
Nápoles 111, 116, 122, 178, 200, 296
Nicolás Roland 211, 212
Normandía 207

Occidente 115, 165, 221, 223, 233, 237
Oder, río 120
Oliverio de Ormesson 143
Oriente 186, 237
Obras y Escritos
Amor de Dios 88
Año Cristiano 82
Adrómaca 262
Nali ecclesiastici 296
Alfabeto para aprender a leer en Cristo

Apología o Defensa del Cristianismo
Apologies pour Jansénius 251
Apologie pour le chapelet secret 247
Augustinus 239, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 258, 263, 301
Atalia 275
Biblia 78, 82, 177, 190, 193, 237, 262
Biblioteca Pontificia Máxima 228
Breve compendio intorno alla perfecione cristiana 266
Británico 262
Carêmes chrétiennes 82
Cantar de los cantares 269
Cartas espirituales 47
Cartas provinciales 94, 98, 188, 189, 229, 254, 257, 258, 263, 278
Cartas sobre el Amor de Dios 189
Catecismos 82, 177
Catéchisme royal 137, 138, 164
Chrétien de tous les temps 47
Chrétien Intérieur 51, 265
Combate Espiritual 78, 82, 86
Commentaire de Pierre Pithou 133
Conduite des écoles 213
Confesiones 62
Conseils fidèles d'un bon père à ses enfants 174
Considérations sur les Mystères de Jesús Christ 48
Déclaration des quatre articles 159, 162
De Concordia sacerdotii et imperii 134
De Romano Pontificie 227
De la Fréquente Communion 250, 267
Dictionnaire 182, 229
Dictionnaire de Pédagogie 211
Dieu seul 266
Dîme royale 169
Discours sur l'Histoire Universelle 172, 192
Discours sur les ordres sacrés 52
Discurso del Método 229
Doctrina Espiritual 178
Don Juan 150, 184
Eclesiastés 171
Edit de Nantes exécuté selon les intentions de Henri le Grand 152
Education des filles 195
Ejercicios Espirituales 65, 82
Elevaciones sobre los misterios 191
El Espíritu de San Francisco de Sales 47
El libre Albedrío y los Dones de la Gracia 238
Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe 258
Episcopalis sollicitudinis Enchiridion 52
Escala del Paraíso 264
Estado eclesiástico 56
Ester 275
Evangelios 17, 70, 284, 301
Evangelio de San Lucas 227
Evangelio en francés 301
Examen de conscience 169
Exercice spirituel 177
Explicación de la doctrina cristiana 217
Explication de l'Edit de Nantes 152
Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure 277
Explicatio gravissima 102
Exposition de la Doctrine catholique 192
Exposition de la foi touchant la Grâce 284
Fedra 282
Fréquente Communion 82, 176, 251, 252
Formulario 258, 261
Gramática 262
Guía espiritual 267
Heures catholiques 177
Hexaples 289
Historia del Concilio de Trento
Historia de las Variaciones de las Iglesias protestantes 192, 217
Histoire de la vie de Jésus-Christ 177
Histoire des oracles 229
Historia de Port-Royal 282, 295
Historia General de la reforma del Cister 201
Histoire Littéraire du sentiment religieux 45
Imitación de Cristo 78, 82, 264, 265
Instructions en forme de dialogues 289
Instruction pastorale sur les états d'oraison 277, 292
Introducción a la vida devota 17, 19, 47, 77, 81, 82
Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes 48
Introduction à la vie spirituelle 50
Journal 148
Journée chrétienne 48
Justification des réflexions morales 284
L'Amour de la Sagesse éternelle 208
L'Année chrétienne 177
La croix de Jésus 50
La bonne foi des Jansénistes 258
La Escuela de las mujeres 150, 184
La gazette de France 274
La Guerre et la Paix 114
Las lágrimas de sangre de Bohemia 122
La vie et le royaume de Jésus 49
Le Moyen court et très facile de faire oraison 270

Les libertés de l'Eglise gallicane 133
Lettre à l'Académie 195
Lettre au Pape sur les idolâtries et les superstitions chinoises 193
Libro de disciplina 123
L'idée du Sacerdoce et du sacrifice de Jésus Christ 48
Lógica 262
Maximes des Saints 149, 169, 188, 195, 277
Maximes et reflexions sur la Comédie 184
Méditations 49
Méditations pour le temps de la retraite 213
Méditations pour tous les jours de l'année 82
Meditaciones sobre el Evangelio 191
Mémoires 138, 139, 141, 152, 164
Mémoires de Trévoux 201
Mémorial de la vie ecclésiastique 49
Método para hacer la oración de simplicidad 189
Mistica ciudad de Dios 86, 179
Monadología 217
Nouvelle letterarie 296
Nouvelles catholiques 194, 196, 269, 271
Nouvelles expériences touchan le vide 255
Nuevo Testamento 260
Nouveau Testament en français 149
Pensamientos 50, 262
Perfection séraphique 50
Petits offices 82
Poésies chrétiennes 263
Politique tirée de l'Ecriture Sainte 138, 150, 172, 192
Practique de l'année sainte 82
Practique facile pour parvenir à la contemplation 268
Prédicateur apostolique 59
Preuves des libertés de l'Eglise gallicane 133
Probleme eclesiastique 284
Réflexions morales 280, 283, 284, 287, 288, 292
Regla de perfección 86
Reglas para la educación de los niños 262
Retiros para Ordenandos 26
Relation sur le Quiétisme 278
Révolte des passions dans une âme avancée 50
Sagrada Escritura 177
Tartufo 94, 148, 150, 184
Télémaque 169, 197, 271, 274, 278
Teodicea 217
Testament 138, 139, 144, 146
Traité de droit public 174
Tratado del Amor de Dios 47
Tratado de la Existencia de Dios 195
Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen 208
Tratado de las secciones cónicas 255
Traité contra l'abus des nudités des gorges 263
Tratado de la Soberanía 217
Vidas de Santos 177
Vie de Jésus 48, 179
Vida devota 264

Ordenes religiosas
Agustinos
Agustinas Hospitalarias 73
Barnabitas 67
Benedictinas 74
Benedictinos 65, 66, 74, 177, 296
Carmelitas 67, 75, 87, 180
Camilos 72
Clairettes de la Madre del Calvario 72
Compañía del Santísimo Sacramento 17, 69, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 130, 177, 184, 204, 243, 273
Damas de la Caridad 10, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 39, 40, 42, 74, 77
Damas de San Mauro 210, 211
Dominicos 77, 132, 202
Ermitaños de San Agustín 74, 88
Escolapios 74
Franciscanos 11, 77, 132
Hermanas de San Carlos 211
Hermanas Hospitalarias de la Caridad de Nuestra Señora 72
Hermanos de las Escuelas Cristianas 214, 215
Hermanos de las Grandes Obras 77
Hermanos de San Juan de Dios 72, 205
Hijas de la Caridad 72, 205
Hijas de la Cruz 29, 62, 74
Hijas de la Providencia 72
Hospitalarios de Jerusalén 205
Jerónimos
Jesuitas 15, 45, 50, 67, 69, 77, 81, 110, 121, 132, 159, 177, 185, 201, 220, 236, 239, 242, 249, 250, 251, 254, 257, 281, 282, 288, 299, 302
Lazaristas 23, 24, 27, 39, 40, 41, 82, 177, 244
Mercedarios 205
Oratonianos 21
Religiosas hospitalarias del Espíritu Santo 73
Sulpicianos 63
Teatinos 67
Trinitarios 205
Ursulinas 74, 75, 82
Visitandinas 40, 42

Padre Auger 21
Padre Benito de Canfeld 16, 50, 67, 86
Padre Bourgoing 49, 58, 60, 93
Padre Colbert 149, 151, 152, 175, 176, 261
Padre Condren 43, 48, 49, 52, 58, 62, 63, 69, 75, 77, 78, 237, 239, 244, 248, 265
Padre Coton 16, 47, 67
Padre Chesnen 148
Padre de Nabili
Padre de Jerónimo 205, 206
Padre Gondrée 41
Padre José 53, 69, 78, 109, 115, 124, 127, 249
Padre Lacombe 149, 193, 200, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 279, 280
Padre La Chaise 145, 148, 153, 167, 282, 283
Padre Luis Lallemand 51, 52, 178, 257
Padre Malebranche 19, 201, 216, 217
Padre Mariana 131
Padre Maunoir 51, 52, 69, 70, 205
Padre Nicole 151, 175, 179, 184, 252, 253, 256, 259, 261, 262, 282, 287, 295
Padre Quesner 280, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 292, 294, 295, 297
Padre Santarelli 132, 133
Padre Segneri 185, 205, 267, 268
Padre Le Tellier 143, 145, 146, 153, 154, 171, 176, 261, 286, 288, 289, 290
Padre Tirso González 225, 281
Padre Véron, Francisco 21, 124, 129, 252
Papas
Alejandro VI 96
Alejandro VII (Fabio Chigi) 40, 83, 89, 96, 97, 98, 113, 157, 158, 223, 224, 226, 228, 258, 259 261
Alejandro VIII 163, 224, 225, 227
Benedicto XIII 292
Benedicto XIV 299
Clemente VIII 95, 126, 238
Clemente IX 97, 224, 228, 261, 280, 286
Clemente X 97, 224, 227, 228, 229, 281
Clemente XI 24, 223, 224, 226, 228, 229, 285, 288, 289
Clemente XII 42
Clemente XIV 299
Gregorio XIII 95
Gregorio XV 65, 74, 83, 95, 107, 110, 111, 112
Inocencio III 132
Inocencio X 38, 96, 97, 98, 112, 117, 157, 225, 252, 260
Inocencio XI 94, 154, 161, 162, 163, 165, 167, 170, 178, 203, 215, 216, 219, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 266, 268, 270, 281, 282
Inocencio XII 163, 179, 224, 226, 279, 280, 294
Inocencio XIII 292
Lulio II 279
Paulo II 136
Paulo IV 279
Paulo V 12, 83, 89, 95, 99, 110, 118, 238
Pío VII 296
Pío XI 229
Pío XII 114, 173, 229
San Gregorio VII 98
San Pío V 95, 98, 224, 227, 237
San Pío X 302
Sixto IV 96
Sixto V 89, 95, 110
Urbano VIII (Maffeo Barberini) 22, 89, 96, 97, 98, 111, 112, 134, 249,
Pablo Valéry 116, 189
Palestrina (músico) 92
Países Bajos 86, 87, 89, 91, 100, 105, 107, 109, 112, 116, 122, 126, 127, 166, 167, 202, 221, 230, 263, 282
Pavillon 159, 203, 204, 210, 251, 261
París 23, 37, 109, 157, 175, 176, 177, 184, 228, 280, 297
Pedro Bayle 155
Pedro Dubois 115
Pedro Dupuy 133, 134
Pedro Gaxotte 139, 147, 173
Pedro Lavisse 136
Pedro de Marca 134, 158, 159, 258, 259, 260
Peguy 290
Pelagio 245
Persia 115
Picardía 28, 37, 69, 80
Pico della Mirandola 47
Piccolomini 28
Podiebrad, Rey de Babilonia 114, 115
Polonia 40, 86, 88, 89, 100, 102, 116, 119, 120, 121, 202, 222, 224, 228, 230
Portugal 96, 222, 230, 231, 295
Praga 91

Reyes de Alemania
Federico III 221
Reyes de Austria
Ana Estuardo 217, 220
Fernando II 101, 103, 106, 113, 121
Fernando III 89
Leopoldo I 89, 165, 178, 216, 223
Reyes de Escocia
Jacobo VI 118
María Estuardo 118
Reyes de España
Felipe el Hermoso 133, 160
Felipe II 35, 86, 122, 130, 143

Felipe IV 86, 94, 100, 101, 106, 112, 122, 132, 140, 141
Felipe V 228, 285
Reyes de Francia
Ana de Austria 29, 30, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 53, 63, 69, 72, 74, 83, 85, 86, 109, 169, 186, 259
Carlos V 101, 123, 295, 301
Enrique III 94, 240
Luis XI 136
Luis XII 136
Luis XIII 28, 35, 36, 45, 69, 72, 74, 77, 81, 82, 85, 86, 89, 92, 93, 113, 115, 118, 123, 126, 130, 131, 132, 136, 140, 145, 168
Luis XIV (El Grande) 35, 75, 76, 80, 81, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 129
El Rey Sol 130, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142
El Rey Cristianísimo 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 172, 173, 175, 176, 178, 182, 183, 186, 187, 192, 197, 198, 200, 211, 216, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 261, 262, 269, 281, 282, 286, 289
Luis XV 289, 297
Reyes de Inglaterra
Carlos I 118, 119, 129, 219
Carlos II 86, 94, 219, 221
Enrique II 140
Enrique III 67, 131
Enrique IV 9, 12, 13, 28, 44, 53, 55, 66, 67, 71, 72, 74, 78, 101, 125, 126, 131, 132, 140, 150, 236
Enrique VIII 161
Enriqueta 94, 109, 118, 189
Jacobo I 110, 118, 131
Jacobo II 154, 219, 220, 221, 225
Jacobo III 220
Jorge I 233
Jorge II 220
Reyes de Polonia
Luisa-María de Gonzaga 29, 40
Reyes de Rusia
Pedro el Grande 217, 218, 222
Reyes de Suecia
Carlos XI 220
Cristina 87, 154, 220, 266
Gustavo Adolfo 28, 106, 108, 123
Gustavo III 221
Segismundo III (Vasa) 120, 123
Racine 76, 135, 146, 153, 172, 173, 176, 244, 262, 275, 280, 282, 287, 295, 301
Rancé, Armando Juan de 26, 67, 145, 154, 198, 215
Rancé, Juan Le Bouthellier 202, 203, 215, 227, 232
Ravena 229
Reims 290
Reina Margot 13, 14, 15, 18
Rhin (río) 88, 105, 108, 116, 265
Richer 288, 290
Ródano (río)
Roma 39, 60, 88, 90, 111, 123, 157, 163, 177, 261, 266, 280
Roverios 221
Rubens 231
Rumania 218
Rusia 222

Sainte-Beuve 172, 192, 193, 244, 247, 263, 267, 290, 303
Saint-Evremond 175, 303
Saint-Nicolas-du-Chardonnet 201, 211, 244
Saint-Simon (duque) 85, 140, 143, 144, 145, 149, 154, 162, 175, 195, 197, 226, 276, 287, 288, 291
Saboya 106, 116
Santa Sede 12, 22, 78, 89, 96, 97, 101, 117, 118, 134, 146, 157, 161, 184, 215, 224, 227, 228, 252, 282, 288, 295
Santasusagna 90
Sebastián Zamet 244, 248, 249
Servia 218
Shakespeare 46
Sicilia 116
Simon Le Maistre de Sericoeur (solitario) 241, 244
Spinoza 102
Suáres (jesuita) 114, 131
Suecia 91, 108, 112, 216
Suiza 117
Sully 115, 116, 216
Suso 180, 265
Santos
San Agustín 180, 182, 238, 239, 246, 247, 249, 250, 255, 264, 273, 284
San Alejandro Sauli 21
San Alfonso María de Ligorio 20, 302
San Antonio María Zaccaría 268
San Bernardo 180, 203, 204
San Benito 20
San Camilo de Lelis 72
San Carlos Borromeo 44, 57, 68, 69, 75, 85, 198, 266
San Cayetano de Thienne 227
San Felipe Neri 56, 57, 64, 68, 85, 206
San Francisco de Asís 206
San Francisco de Borja 180, 227

San Francisco de Regis 52, 69, 70, 73, 86, 97
San Francisco de Sales 16, 17, 18, 19, 20, 31, 42, 46, 47, 49, 51, 52, 54, 75, 81, 83, 88, 174, 179, 180, 183, 189, 198, 242, 247, 261, 265, 271, 302
San Francisco Javier 87
San Francisco Solano 227
San Grignion de Montfort (Luis María) 95, 135, 178, 179, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 215, 301
San Jerónimo 265, 269
San Juan de Avila
San Ignacio de Loyola 20, 44, 45, 46, 65, 74, 82, 85, 87, 89, 180, 186, 188, 264, 265
San José de Calasanz 74
San Juan Bautista de la Salle 22, 75, 95, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 300, 301
San Juan Eudes 25, 39, 43, 48, 49, 51, 52, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 68, 70, 79, 80, 83, 84, 86, 88, 94, 98, 100, 178, 179, 180, 181, 205
San Juan de la Cruz 44, 45, 46, 82, 85, 179, 227, 264, 265, 301
San Pedro Alcantara 227
San Pedro Canisio 38, 68, 82, 100, 177, 180, 215
San Pedro Fourier 65, 66, 69, 74, 86, 209
San Vicente de Paúl (Monsieur Vincent) 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 100, 109, 120, 172, 174, 178, 179, 190, 199, 204, 205, 207, 213, 239, 244, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 264, 273, 297
Santa Angela Merici 74, 210
Santa Catalina de Siena 180, 206
Santa Juana de Chantal 271
Santa Magdalena de Pazzi 227
Santa Margarita-María de Alacoque 135, 179, 181, 215, 282, 293
Santa Rosa de Lima 227
Santa Teresa de Avila 44, 45, 46, 50, 77, 82, 85, 179, 180, 214, 301
Santo Domingo 20
Santo Tomas Becket 220

Taulero 180, 265
Terencio 46
Tilly 105, 106
Turena (general) 135, 148, 150, 151, 175, 187, 279
Turín 204
Turquía 120, 168
Toulouse 72, 287

Utrecht 170, 221, 295, 300
Universidad de Lovaina 236, 237, 245, 294
Universidad de París 76
Universidad de la Sorbona 14, 16, 27, 79, 86, 132, 133, 159, 162, 179, 190, 237, 250, 251, 252, 254, 283, 285, 290, 291

Valeriano Magni 124, 125
Venecia 96, 106, 112, 115, 199, 204, 230, 296
Versalles 145, 147, 163, 167, 168, 172, 173, 186, 192, 196, 198, 214, 230, 275, 276, 278, 285, 289,
Vialart de Herse 55, 198
Viena 91, 101, 115, 121, 165, 185, 204, 223, 228, 229, 232
Virgen María 70, 83, 85, 124, 178, 179, 202, 208
Vitoria (músico) 92
Voltaire 135, 187, 201, 234, 290, 298, 299, 303

Westfalia 100, 105, 108, 112, 113, 119, 125, 228

INDICE

I. Un arquitecto de la Iglesia moderna:
San Vicente de Paúl 9
II. El Gran Siglo de las Almas 44
III. Cuando Europa cambia de bases 100
IV. Luis XIV, Rey Cristianísimo 135
V. Cristianos de los tiempos clásicos 172
VI. Dos crisis doctrinales: Jansenismo y Quietismo . . 236
Indice onomástico 304